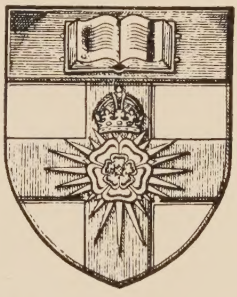
PR [G8 - Recherches 1



UNIVERSITY OF LONDON
LIBRARY

SHL
WITHDRAWN

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/recherches-de-theologie-et-philosophie-medievales_1961_28

RECHERCHES DE THÉOLOGIE

ANCIENNE ET MÉDIÉVALE

Tome XXVIII — 1961

Recherches de Théologie ancienne et médiévale

Tome XXVIII

1961

ABBAYE DU MONT CÉSAR, LOUVAIN

A propos de la lettre d'Anselme de Laon à Héribrand de Saint-Laurent *

L'attention a été attirée récemment sur la lettre d'Anselme de Laon à Héribrand, abbé de Saint-Laurent à Liège, par dom O. Lottin et le P. D. Van den Eynde. Le premier, dans un article des *Recherches de Théologie ancienne et médiévale* [1], s'est cru contraint, pour des raisons de critique interne extrinsèques à la lettre elle-même, de dénier que le correspondant d'Anselme, désigné dans l'adresse par « Venerabili abbati de Sancto Laurentio H », fût Héribrand. La même revue publiait, peu de temps après, une étude du P. D. Van den Eynde [2], dans laquelle celui-ci démontrait la caducité de l'argumentation de dom Lottin et d'où il résultait que l'identification du destinataire avec Héribrand ne faisait aucune difficulté. Cette identification est d'ailleurs traditionnelle depuis l'édition princeps de L. d'Achery, et tous les indices internes lui sont favorables. La lettre est en relation évidente avec la fameuse controverse qui opposa Rupert de Deutz, disciple d'Héribrand, à Anselme de Laon et Guillaume de Champeaux. Héribrand est du reste évoqué à deux reprises par Rupert dans des écrits

* Le présent article était achevé quand j'ai eu connaissance du livre nouvellement paru de dom Mariano Magrassi, *Teologia e storia nel pensiero di Ruperto di Deutz* (Rome 1959), où un chapitre intéressant (p. 179-218), intitulé *Il peccato nel piano divino, « An Deus velit mala fieri » (Polemica con la Scuola di Laon)*, est consacré à la question qui est traitée ici. On trouvera chez Magrassi l'étude théologique approfondie que ces modestes pages appelaient comme complément. A noter que la chronologie des œuvres de Rupert a également été établie avec beaucoup de soin par dom Magrassi. J'aurai du reste l'occasion de revenir sur ce beau livre dans un compte rendu qu'a bien voulu me demander la *Revue d'Histoire ecclésiastique*. — D'autre part, dans un article tout récent (*A propos de la date de deux florilèges concernant Anselme de Laon*, dans *Rech. Théol. anc. méd.* 26, 1959, p. 307-313), dom Lottin est revenu notamment sur la question de la lettre d'Anselme de Laon à Héribrand de Saint-Laurent, et il y marque son complet accord, sur ce point, avec les vues du P. Van den Eynde.

1. *Un nouveau témoin du « Liber pancrisis »*, dans *Rech. Théol. anc. méd.* 23 (1956) p. 114-118 ; cf. p. 117-118.

2. *Autour des « Enarrationes in Evangelium S. Matthaei » attribuées à Geoffroi Babion*, dans *Rech. Théol. anc. méd.* 26 (1959) p. 50-84.

relatifs à cette controverse [3]. La lettre d'Anselme doit donc être rangée dans un même dossier aux côtés du *De voluntate Dei* [4] et du *De omnipotentia Dei* [5] de Rupert, la première œuvre ayant provoqué la riposte d'Anselme, la seconde constituant une apologie circonstanciée de la thèse attaquée par le *Magister* de Laon. Il est un peu regrettable que dom Lottin, à qui l'on doit l'édition critique de la lettre insérée dans le t. V (1959, p. 175-178) de son ouvrage monumental *Psychologie et morale aux XII^e et XIII^e siècles*, n'ait pas été en mesure de tenir compte des résultats de l'enquête du P. Van den Eynde et qu'il y ait encore rejeté l'identification du destinataire avec Héribrand.

Comme son titre le suggère, l'objet de la présente note n'est pas l'étude approfondie, d'un point de vue doctrinal, de la lettre d'Anselme. Elle vise simplement à circonscrire quelques problèmes de critique qui la concernent et qui touchent également aux écrits de Rupert auxquels elle est associée. Il ne s'agit donc que de modestes mises au point visant à déblayer le terrain pour l'historien de la théologie qui souhaitera étudier *ex professo* les problèmes en cause.

La tradition manuscrite.

La récente édition critique de la lettre par dom Lottin repose sur huit manuscrits, dont un ne fournit qu'un texte tronqué : *Troyes 425, Avranches 19, Clm 19136, 22273* et *22291, Bamberg Staatsbibl. Patr. 93* (*Q VI 41*), *Vienne Nat. 1705* (*des. mut.* precipitare. Non enim Deus [col. 1587C]), *Londres Brit. Mus. Harley 3098*.

Dom Lottin mentionne l'édition de d'Achery basée sur un manuscrit du Bec, qui est celle reprise par Migne [6], mais il n'a pas tenu compte de

3. Cf. *Epistola ad Cunonem abbatem Sigebergensem* (a. 1117) (PL 167, 193-198, voir 195-196) : « Proinde actum est, credo, per providentiam Dei et Patris, sine quo nec unus passer in terram cadit (Matth. 10), ut in notitiam venirem tuae caritatis et fidei, utque postmodum migraturus ab hoc saeculo Pater meus, vir vitae venerabilis et sapientiae memorabilis, Berengarius abbas S. Laurentii, in publico monte Leodii, tuae committerer fidei, tanquam pupillum tutori. Solus enim is qui nunc successit ei, vir fidelis et prudens [ce dernier qualificatif semble choisi à dessein] Heribrandus, qui et ipse litterarum peritus pueritiae meae magister exstitit, illuc usque non possit mihi patrocinari, quo sicut scis invidia pervenerat nominis mei ». Ce passage et ce qui suit montrent que Bérenger, dans les dernières semaines de sa vie, avait suggéré à Rupert de quitter Saint-Laurent et de se rendre à Siegbourg pour se mettre sous la protection de l'abbé Cunon. L'autre allusion à Héribrand se trouve dans le prologue au *De omnipotentia Dei* (a. 1117) (PL 170, 455A) : « ... cum abbate meo H. ... »

4. PL 170, 437-454.

5. PL 170, 453-478.

6. PL 162, 1587-1588A. C'est dans son édition des œuvres de Guibert de Nogent que L. d'Achery a inséré la lettre d'Anselme (Paris 1651, p. 642). A titre documentaire, je rappelle qu'Anselme de Laon avait été formé à l'abbaye du Bec.

l'édition de J. Mabillon établie d'après un manuscrit de Saint-Martin d'Auxerre[7]. A la liste des manuscrits utilisés par Lottin, on peut ajouter :

Amiens, Fonds Lescalopier 10 (*378*), s. XII, abbaye du Parc-lez-Louvain, O. Praem. (pas folioté).

Bruxelles 1878-88 (Van den Gheyn *1188*), s. XIV, Korssendonck, chan. rég. S. Augustin (fol. 220v).

Bruxelles II 1050 (Van den Gheyn *1023*), s. XII, Aulne, O. Cist. (fol. 128v).

Leipzig, Univ.-Bibl. 1642, s. XII (fol. 48rv).

Paris, Arsenal 388, s. XIII, Paris, Saint-Victor, chan. rég. S. Augustin (fol. 74v).

Paris, Nat. lat. 18108 (cf. A. Landgraf, *Écrits théologiques de l'école d'Abélard*, Louvain 1934, p. XIII-XXV), s. XII (fol. 112rv).

Paris, Mazarine 563 (*294*), s. XIII, Saint-Denis (fol. 209).

Rome, Bibl. Caselliana 40. E. 10 (fol. 37rv).

Vatican Reg. lat. 481, s. XII, SS.-Pierre-et-Paul de Paderborn, O. S. B. (fol. 55v)[8].

Les deux dernières phrases (« Hec scribere sensui meo ostendendo satis habeo. Vestre autem prudentie que et hec et alia perfectius novit superesse credo ») manquaient dans le ms. du Bec utilisé par d'Achery. Elles manquent également dans les trois mss de Munich, dans les mss de Bamberg, d'Amiens, de Rome et du Vatican. Elles se lisent dans les deux mss de Bruxelles, dans le ms. d'Avranches, dans le ms. de Troyes (= *Liber pancrisis*), dans le ms. Harley (= *L.p.*), dans le ms. de Leipzig, dans le ms. de l'Arsenal, dans le ms. de la Mazarine, dans le ms. de Bibliothèque nationale et dans le ms. de Saint-Martin d'Auxerre utilisé par Mabillon. Le ms. de Leipzig ajoute encore « Vale » et le ms. de l'Arsenal « Valete ». La version du ms. de Rome doit également se clore par un de ces deux mots. La copie du ms. de Vienne étant tronquée, on ne peut pas décider si la *cauda* s'y trouvait.

J'ai eu l'occasion de collationner les copies de quatre mss non utilisés par Lottin (les deux mss de Bruxelles, le ms. de l'Arsenal et celui de la Nat. de Paris), et je n'y ai pas relevé de variantes importantes quant au sens. Mais ces nombreux témoins — et d'autres pourront certainement leur être encore ajoutés — montrent la vogue que l'écrit a connue, et à ce titre méritent d'être signalés.

---

7. *Annales Ordinis S. Benedicti*, t. V, 1713, p. 624.

8. Le ms. de l'Arsenal a déjà été signalé par U. Berlière (*Monasticon belge*, t. II, fasc. 1, Maredsous 1928, p. 38, n. 1), ceux de Bamberg et de Leipzig par H. Weisweiler, *Das Schrifttum der Schule Anselms von Laon und Wilhelms von Champeaux in deutschen Bibliotheken* (*Beitr. z. Geschichte d. Philos. u. Theol. d. Mittelalt.*, t. XXXIII, fasc. 1-2), Münster i. W. 1936 ; cf. p. 111 et 238. Le ms. de Rome est signalé par Magrassi, *op. cit.*, p. 182, n. 15.

Sauf erreur, aucun des manuscrits provenant de l'abbaye liégeoise de Saint-Laurent — et ils sont nombreux — conservés actuellement à la Bibliothèque royale de Bruxelles ne contient une copie de la lettre d'Anselme. Le fait n'a rien d'étonnant. La lettre est dans le fond une semonce adressée indirectement au célèbre Rupert, et on comprend qu'on ne l'ait pas conservée à Saint-Laurent comme une relique précieuse.

Il serait intéressant de retrouver le manuscrit de Saint-Martin d'Auxerre sur lequel s'est basé Mabillon, et plus encore celui du Bec utilisé par d'Achery, car on pourrait ainsi juger du contexte dans lequel la lettre se trouvait. Malheureusement, en ce qui concerne ce dernier, M^me^ Geneviève Nortier, spécialiste des bibliothèques médiévales des abbayes bénédictines de Normandie, m'a fait savoir qu'elle ne l'avait jamais rencontré.

La datation de la lettre.

La lettre, telle qu'on la possède, ne contient aucune mention chronologique. On ne peut donc la dater que de manière indirecte [9].

Anselme de Laon est mort le 15 juillet 1117. La date initiale de l'abbatiat d'Héribrand est controversée. On sait que ce fut un 19 novembre, mais on a hésité pour l'année étant donné que la date de la mort de son prédécesseur, Bérenger, n'est pas sûre, soit 1113, soit 1115, soit 1116. U. Berlière a étudié attentivement la question et, quoique un élément de son argumentation nous échappe [10], on peut

9. Je ne sais sur quoi se base S. Balau (*Les sources de l'histoire de Liège au moyen âge*, Bruxelles 1903, p. 340, n. 1) pour dater la lettre du 19 novembre 1115. Cette chronologie est de toute façon inadmissible. L'erreur est sûrement due à une confusion avec la date de consécration d'Héribrand (19 novembre 1115, comme on le pensait généralement à l'époque de Balau, ou plutôt 1116, comme allait le montrer Berlière : voir note suivante).

10. U. Berlière (*op. cit.*, p. 37) a utilisé le gros mémoire manuscrit (518 p. in-folio) de dom Célestin Lombard, bibliothécaire de Saint-Laurent au XVIII^e^ siècle. Rédigé en 1723, ce *Bibliothecae Laurentianae Specimen...* était conservé à l'abbaye de Melk (Autriche) sous la cote *1811*. Berlière l'avait obtenu en prêt à Maredsous au début de ce siècle. En dépit de toutes mes recherches, j'ignore où il se trouve actuellement (cf. *Revue bénédictine* 62, 1952, p. 144, n. 1). Bérenger figure encore comme témoin avec les abbés Étienne de Saint-Gérard (Brogne) et Anselme de Gembloux (1113-1117), dans une charte octroyée en 1116 par Godefroid I^er^, comte de Louvain, duc de Lothier. Voir C.-G. Roland, *Recueil des chartes de l'abbaye de Gembloux*, Gembloux 1921, p. 51-53. C'est à tort que H. Sprömberg (dans W. Wattenbach-R. Holtzmann, *Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter, Deutsche Kaiserzeit*, t. I, 1948, p. 658, n. 72) croit que la date de 1113 était communément admise pour la mort de Bérenger, jusqu'à la prise de position de Berlière. La date de 1115 recueillait autant de suffrages. C'est du

tenir pour presque assuré que c'est l'année 1116 qui s'impose. Un indice corrobore la conclusion à laquelle aboutit Berlière : le 19 novembre 1116 fut un dimanche, et l'on ignore pas que la bénédiction d'un abbé devait normalement se faire soit un jour de fête, soit un dimanche. Il résulte de ces données chronologiques que la lettre d'Anselme fut envoyée au plus tôt en décembre 1116 et au plus tard le 15 juillet 1117. Il ne faut donc pas prendre en considération l'annotation, d'une main du XVIII[e] siècle, qu'on trouve dans une des copies, le *Bruxellensis 1878-88* (f. 220[v] : *MCXVI mense Ap.*), et selon laquelle la lettre daterait du mois d'avril 1116. Par contre, avril 1117 pourrait parfaitement convenir. Tâchons d'ailleurs d'obtenir une approximation un peu plus grande.

La lettre est en étroite relation avec le *De voluntate Dei* et le *De omnipotentia Dei* de Rupert de Deutz, puisque c'est le premier de ces ouvrages qui a déterminé Anselme à écrire à Héribrand. Il est par conséquent utile de tenir compte de la date de rédaction de ces œuvres.

Il est établi que Rupert avait rédigé entre 1114 et 1117 le *De Trinitate et operibus eius*, le *De voluntate*, le *De omnipotentia* et le commentaire sur l'évangile de S. Jean [11]. C'est le *De Trinitate*, l'œuvre de loin la plus massive, — elle remplit, à elle seule, le gros volume 167 de la Patrologie latine de Migne, — qui fut commencé en premier lieu et terminé en dernier lieu. C'est au cours de sa rédaction que Rupert trouva le temps de composer les deux opuscules relatifs à sa controverse avec Anselme et, ensuite, le commentaire passablement étendu sur l'évangile de S. Jean [12].

Le *De omnipotentia Dei* est postérieur au 19 novembre 1116, car il y est fait une allusion explicite à l'abbé Héribrand, et est antérieur au mois de juillet 1117, vu qu'Anselme est cité comme étant vivant.

---

reste en cette année que se situe l'intervention de Bérenger en faveur de l'abbaye liégeoise de Saint-Gilles (cf. Ch. Dereine-J. Russe, *Abbaye de Saint-Gilles à Liège*, dans *Monasticon belge*, t. II, fasc. 3, Liège 1955, p. 304).

11. La chronologie des œuvres de Rupert a été étudiée principalement par le mauriste Gabriel Gerberon († 1711) dans son *Apologia pro Ruperto...*, Paris 1669 (= PL 167, 25-194, voir 43-100 ; 49CD : Gerberon a confondu Anselme de Laon et Guillaume de Champeaux), Ph. Jaffé dans son introduction à son édition du *De incendio Tuitiensi* (MGH, SS, t. XII, 1856, p. 624-629) et R. Rocholl, *Rupert v. Deutz. Beitrag z. Geschichte der Kirche im XII. Jahrhundert*, Gütersloh 1886. Dom C. Lombard a dû certainement traiter de la question dans son ouvrage cité dans la note précédente. A noter que la plupart des auteurs, sinon tous, ont eu tort de prendre le *terminus a quo* (1114) du *De voluntate* comme date de rédaction de l'œuvre.

12. A mon avis, Rupert a dû commencer à rassembler des notes pour le *De Trinitate* avant 1114. Il me paraît impossible qu'il ait pu bâtir une œuvre de telles dimensions et les trois autres ouvrages mentionnés ici en l'espace de trois ans. C'est de la rédaction proprement dite qu'il doit s'agir.

Le *De voluntate Dei* l'a précédé d'au moins plusieurs mois, puisque entre temps Rupert, qui s'était réfugié à l'abbaye de Siegbourg, auprès de l'abbé Cunon [13], peu avant la mort de Bérenger, avait été sommé de comparaître devant l'archidiacre de Liège, en présence notamment d'Héribrand, pour s'expliquer sur les thèses qu'il avait défendues précisément dans le *De voluntate*. Comme les auteurs de l'*Histoire littéraire* l'ont bien conjecturé [14], cette sommation à comparaître fut la conséquence de la lettre d'Anselme à Héribrand. Le *De voluntate* fut donc rédigé entre 1114 et novembre 1116, mais très probablement beaucoup plus près de cette dernière date.

Un autre élément dont il faut tenir compte pour dater le *De omnipotentia* — et par ricochet la lettre d'Anselme — est le fameux voyage que Rupert entreprit pour défendre devant Anselme lui-même et Guillaume de Champeaux les thèses qui lui étaient chères. Ce voyage peut être daté de façon précise, du fait que Rupert — ainsi qu'il l'atteste lui-même [15] — arriva à Laon à la veille ou presque à la veille de la mort du fameux *Magister*. Le voyage, effectué à dos d'âne, doit donc se placer dans la seconde semaine de juillet 1117. Après Laon, Rupert gagna Châlons-sur-Marne où il rencontra Guillaume de Cham-

13. Sur Cunon, voir la récente étude de R. Bauerreiss, *Honorius von Canterbury (Augustodunensis) und Kuno I., der Raitenbucher, Bischof von Regensburg (1126-1136)* [lire 1132 : cf. O. Lottin, dans *Bull. Théol. anc. méd.* 8, n° 690], dans *Studien Mitteil. Gesch. Benediktiner-Ordens* 67 (1956) p. 306-313.

14. Cf. PL 170, 705. La notice de l'*Histoire littéraire*... (t. XI) consacrée à Rupert est reprise dans la PL 170, 703-804.

15. « Ivi in Franciam, ut potissimum contra magistros illos praelium disputationis committerem [...]. Nam alter eorum magister simul et episcopus [= G. de Ch.], alter, quovis episcopo famosior, quamvis ipse non esset episcopus [= A. de L.]. Mirum mihimet nunc est illud recordationis meae spectaculum, quomodo solus ego vili asello residens, iuvenculus, uno tantum puero comitatus, ad exteras tam longe civitates ad conflictum contra tales profectus sum [...]. Illud autem magis mirum videtur quod me ingrediente civitatem, iam dictorum alter et praecipuus magistrorum ultimum trahens spiritum, statim post ingressus (*sic*) meum vitam finivit, alter cum quo acerbum habui conflictum, nescio an integrum annum supervixerit » (*In Reg. S. Benedicti*, lib. I ; PL 170, 482CD-483A). On remarque que Rupert se qualifie de « iuvenculus », alors qu'il avait certainement dépassé 35 ans à l'époque du voyage et qu'il était même probablement dans la quarantaine. Un peu avant le passage cité ci-dessus, Rupert évoque la célébrité des écoles et des maîtres de Laon : « Magistri magni ac praeceptores nominati, praeclara totius Franciae lumina, quorum ad auditum de cunctis fere provinciis examina discipulorum festinabant ... » (PL 170, 482A). Les écoles liégeoises, fameuses dans la seconde moitié du X^e^ et au XI^e^ siècles, sont définitivement éclipsées par les centres français dans le courant du XII^e^ s. (cf. H. Silvestre, *Renier de Saint-Laurent et le déclin des écoles liégeoises au XII^e^ siècle*, dans *Miscellanea Tornacensia, Mélanges d'archéologie et d'histoire (Congrès de Tournai 1949)*, Bruxelles, t. I, 1951, p. 112-123).

peaux, avec lequel il eut un entretien assez orageux [16]. On peut conjecturer qu'il était déjà de retour au pays vers la mi-août.

Il est donc possible de préciser comme suit l'activité de Rupert entre les années 1114 et 1117. Vers la fin de 1114, Rupert, qui se trouve alors à l'abbaye de Saint-Laurent où il a séjourné jusque-là, commence la rédaction du *De Trinitate*. Au début ou au milieu de l'année 1116, un étudiant liégeois, qui avait fréquenté les écoles de Laon, lui apprend qu'on y défend la thèse que Dieu veut le mal, et cela à la faveur d'une distinction introduite dans la volonté divine « alia approbans, alia permittens ». Rupert rédige alors le *De voluntate Dei*, encore du vivant de Bérenger et donc au plus tard en novembre 1116. Cet écrit, où il aborde tout le problème du mal, de la prédestination et du libre arbitre, émeut très fort les milieux français, et les attaques contre Rupert sont si violentes qu'il est amené, peu de temps avant la mort de Bérenger (16 novembre 1116), à quitter l'abbaye de Saint-Laurent pour celle de Siegbourg, où Cunon l'accueille. L'abbé Héribrand reçoit le billet d'Anselme au plus tôt à la fin de décembre 1116, et plus probablement vers mars-avril de 1117. Il convoque Rupert à Liège pour qu'il y défende ses vues devant l'archidiacre Henri et deux hauts dignitaires ecclésiastiques dont les noms ne nous sont connus que par les initiales : A et S [17]. Cette comparution a dû avoir lieu vers avril

16. L'expression employée est « acerbum conflictum ». Guillaume de Champeaux est mort en 1121, soit plus de trois ans après la dispute qu'il eut avec Rupert. Celui-ci commet donc une erreur (« ... nescio an integrum annum supervixerit ») qui s'explique par le fait que le commentaire sur la Règle de S. Benoît est postérieur d'une bonne dizaine d'années (date probable : 1128) à sa rencontre avec Guillaume. Sur celui-ci, voir une bonne notice de Ph. Delhaye, dans *Catholicisme*, t. III, 1958, col. 391-393. — A titre documentaire, je rappelle que Louis Grodecki a montré que certaines thèses théologico-exégétiques de Rupert rendent fort bien compte de l'iconographie de certains vitraux de l'ancienne cathédrale Saint-Étienne de Châlons-sur-Marne, laquelle fut construite vers 1160 (cf. L. Grodecki, *A propos des vitraux de Châlons-sur-Marne : deux points d'iconographie mosane*, dans l'*Art mosan*, Paris 1953, p. 161-170, et plus récemment *Les vitraux de Châlons-sur-Marne et l'art mosan*, dans *Actes du XIX^e^ Congrès international d'histoire de l'art, 1958*, Paris 1959, p. 183-190).

17. L'archidiacre ne nous est également connu que par l'initiale de son nom, mais il peut être identifié sans difficulté avec le doyen de Saint-Lambert, Henri, qui fut archidiacre de 1083 à 1124 (cf. E. Schoolmeesters, dans *Leodium* 3, 1904, p. 140-143). Cet Henri, on se le rappelle, fut un des grands amis et soutiens de Sigebert de Gembloux. Les deux autres personnages sont identifiés par A. Cauchie (notice sur Rupert, dans *Biographie nationale* [de Belgique], t. 20, 1910, col. 437) avec l'archidiacre André et l'écolâtre Étienne. Cette identification est reprise par J.-J. Laminne (dans *Leodium* 15, 1922, p. 32). Il y a, en effet, un archidiacre André et un écolâtre Étienne à Liège à cette époque (cf. E. de Marneffe, dans *Analectes pour servir à l'histoire ecclésiastique*, t. 25, p. 444), mais, à mon avis, le contexte suggère que les personnages étaient des abbés bénédictins comme Héribrand. Je préférerais donc supposer qu'il s'agit

ou mai de cette même année. Rupert rédigea ensuite le *De omnipotentia Dei*, dont les éléments avaient déjà été certainement rassemblés par lui en prévision de sa défense à Liège. Presque immédiatement après cette rédaction qui peut être située en juin, il se mit en route pour Laon où il arriva vers le 15 juillet. Après être passé à Châlons-sur-Marne, il dut être de retour vers la mi-août à Siegbourg. Les derniers mois de l'année furent consacrés à la rédaction du commentaire sur l'évangile de S. Jean — très probablement déjà entamé auparavant — et à l'achèvement du *De Trinitate*, qu'il dédicaça cette même année encore à Cunon [18].

Confusions au sujet du texte de la lettre.

Dans l'édition princeps de d'Achery, qui est celle reprise par Migne, la lettre est dépourvue de la dernière phrase qui en marque de façon implicite l'achèvement, et elle est suivie d'un groupe de sentences assez important (environ quatre fois l'équivalent de la lettre) dont rien n'indique le caractère adventice [19]. Des confusions étaient donc inévitables, et il n'est pas surprenant que des érudits, et non des moindres, s'y soient laissé prendre, attribuant à Anselme de Laon des sentences dont celui-ci n'est ni l'auteur, ni le collectionneur [20].

Les auteurs de l'*Histoire littéraire de la France*, à la notice consacrée

---

de l'abbé Anselme de Gembloux et de l'abbé Étienne de Saint-Gérard de Brogne. On les trouve d'ailleurs comme témoins, avec l'abbé Bérenger de Saint-Laurent, dans deux chartes de Gembloux (cf. C.-G. Roland, *Recueil des chartes de l'abbaye de Gembloux*, Gembloux 1921, p. 50 et p. 52).

18. Il reste un point à élucider. A la fin du *De omnipotentia Dei* (cf. c. 26; PL 170, 476B), Rupert déclare qu'Anselme de Laon avait promis de répondre au *De voluntate Dei*. On ne peut considérer la lettre d'Anselme comme la réponse attendue. Comment Rupert apprit-il l'intention d'Anselme ? Par une lettre qui lui fut adressée directement ? C'est très peu probable. Par la rumeur ? Peut-être. Peut-être aussi feint-il de considérer la lettre comme un message avant-coureur d'une réponse circonstanciée ? En tout cas, on ne possède pas cette réponse d'Anselme. D'ailleurs, si même il a eu vraiment le dessein de l'écrire, — ce dont on peut douter, à la lecture de sa lettre, — il a dû en être pratiquement empêché par la mort. Ce que Ch. Dereine (*Les chanoines réguliers au diocèse de Liège avant S. Norbert*, Louvain 1952, p. 94) dit d'une prétendue lettre d'Héribrand à Anselme n'est que le résultat d'une déduction basée sur une vue erronée — mais corrigée dans la suite (cf. p. 246) — du contenu de la lettre d'Anselme.

19. Voici cette phrase finale : « Hec scribere sensui meo ostendendo satis habeo : vestre autem prudentie que et hec et alia perfectius novit superesse credo ». Je donne ce texte d'après l'édition Lottin. Comme déjà dit, le ms. *Leipzig 1642* ajoute « Vale » et le ms. de l'Arsenal « Valete ».

20. Une de ces sentences, pourtant, appartient bien à l'école d'Anselme de Laon, ainsi que l'a noté O. Lottin, *op. cit.*, t. V, p. 250 (= sentence 314).

à Anselme de Laon, tombent dans la confusion et n'hésitent pas à faire endosser par Anselme la paternité d'un texte qui, dans leur commentaire un peu appuyé, prend un certain relent janséniste [21].

Dans son excellente étude sur *L'organisation scolaire au XII^e siècle* [22], PH. DELHAYE se base sur deux auteurs pondérés pour juger des caractères propres des moines et des clercs. L'un est Pierre le Vénérable, l'autre Anselme de Laon. Mais le texte qu'il cite de ce dernier est, en fait, celui d'une des sentences qui suivaient la lettre dans le manuscrit du Bec utilisé par d'Achery : « Clerici electi sunt ad praedicandum et ad docendos subditos, monachi vero ad orandum ; quia clerici propter distractiones officii et negotiorum iugiter orationi vacare non poterant. Tamen causa necessitatis ex praecepto episcopi saepe monachi assumunt officium praedicandi et docendi ». M. Delhaye a, par inadvertance, omis les mots « ex praecepto episcopi », mais ils sont parfaitement rendus dans la version française du texte qu'il donne.

N. Fickermann a publié une collection de lettres de Ratisbonne contenue dans le *Clm 14596* (s. XII in.) [23]. Dans la lettre 24, dont l'expéditeur est un abbé et le destinataire un évêque, tous deux non identifiés, M. Fickermann attire l'attention sur un passage qu'il met en relation avec le texte auquel fait allusion M. Delhaye, et qu'il attribue indûment, comme lui, à Anselme de Laon [24].

Dom A. Wilmart avait repéré une copie de la lettre d'Anselme dans un manuscrit du Fonds de la Reine à la Bibliothèque vaticane (= *Vat. Reg. lat. 481*, s. XII), mais la description qu'il en donne (« ... principium epistulae Anselmi... ») montre qu'il n'avait pas établi le départ entre la lettre elle-même et les sentences qui la suivaient dans le manuscrit du Bec utilisé par d'Achery [25].

Dans le passage suivant tiré de son livre *Le mouvement théologique au XII^e siècle* (2^e éd., 1948, p. 283), J. DE GHELLINCK se réfère à trois reprises à Anselme de Laon, et seule la seconde citation (cf. 1587A), la moins importante, se rapporte à la lettre : « Dans sa lettre à Héribrand de Liège, précieuse à plus d'un titre pour ses énoncés théologi-

21. Cf. PL 162, éd. 1889, 1185-1186. La notice consacrée à Anselme de Laon dans l'*Histoire littéraire* (cf. t. X) est reprise dans ce volume de Migne (col. 1173-1186).

22. Cf. *Traditio* 5 (1947) p. 211-268 ; voir p. 216, n. 26.

23. Cf. C. ERDMANN-N. FICKERMANN, *Monumenta Germaniae historica, Die Briefe der deutschen Kaiserzeit*, t. V, *Briefsammlungen der Zeit Heinrichs IV.* (Weimar 1950), p. 355, n. 2.

24. Les mots « quia clerici ... non poterant » n'ont pas été repris par Fickermann. A propos du passage de la lettre du pape Siricius (384-399) que F. met en parallèle avec la sentence en question, il faut noter que ladite lettre est la première dans la collection des décrétales de Denys le Petit et que c'est très probablement dans cette collection ou dans une collection-fille que l'auteur du *De unitate ecclesiae* l'aura repérée.

25. Voir son catalogue des *Reginenses latini*, Rome 1945, t. II, p. 660.

ques, entre autres sur les vestiges de la Trinité en nous (1589 AB) et sur les disputes scolaires (1587A), il s'exprime nettement sur trois objets dont il nous faudra rendre compte : *de tribus reddituri sumus rationem* (1590D), ce qui pourrait faire s'attendre à l'utilisation du texte de S. Pierre, mais il n'en dit mot ; le sens de la responsabilité qu'il exprime ferait songer beaucoup plus au *redde rationem villicationis tuae* (Luc 16,2) ». A noter toutefois que la sentence sur les vestiges de la Trinité en nous émane de l'école d'Anselme [26]. Plus loin (cf. p. 520), J. de Ghellinck mentionne une fois encore la lettre d'Anselme — et cette fois la référence est exacte — à propos de la fameuse formule « diversi sed non adversi » : « Le premier écrivain chez qui nous la lisons est, à notre connaissance, Anselme de Laon, dans sa lettre à Héribrand de Liège ».

Le cas du P. H. de Lubac est particulier. Faisant allusion aux lignes de de Ghellinck, qui viennent d'être citées, relatives à la formule « diversi sed non adversi », il déclare dans un texte qui a été tronqué par suite d'une erreur de mise en page : « Toutefois, ce n'est pas dans le *De consensu evangelistarum* [de S. Augustin] que se rencontre la formule brève et précise, comme frappée en médaille, la 'formule lapidaire' dans laquelle le P. de Ghellinck reconnaissait à juste titre le condensé le plus expressif de toute une série d'explications et de formules approchantes, mais [dans une épître] (mots suppléés par moi) dont il attribuait la paternité, sans plus ample informé, à Anselme de Laon » [27]. Je ne vois pas ce qui a amené le P. de Lubac à insérer l'incise « sans plus ample informé », attendu que le passage en question se trouve bien dans la lettre d'Anselme et que jamais l'authenticité de cette lettre et l'identité de son expéditeur n'ont été mises en doute, et ne peuvent d'ailleurs l'être.

Sans compter Mabillon qui, le premier, a donné le texte intégral de la lettre, pas mal d'érudits ont fort bien distingué le texte de la lettre des additions qui lui ont été indûment jointes. Citons, entre autres, F. Bliemetzrieder [28], A. Landgraf [29], H. Weisweiler [30], L. Ott [31] et O. Lottin [32].

---

26. Cf. O. Lottin, *op. cit.*, t. V, p. 250.

27. Cf. *A propos de la formule « Diversi, sed non adversi »*, dans *Mélanges Jules Lebreton*, t. II, 1952, p. 27-40 ; voir p. 35.

28. *Trente-trois pièces inédites de l'œuvre d'Anselme de Laon*, dans *Rech. Théol. anc. méd.* 2 (1930) p. 54-79 ; voir p. 58 et 79.

29. *Écrits théologiques de l'école d'Abélard* (Louvain 1934), p. XXII.

30. *Das Schrifttum der Schule Anselms von Laon und Wilhelms von Champeaux in deutschen Bibliotheken* (*Beitr. z. Gesch. d. Philos. u. Theol. d. Mittelalt.*, t. XXXIII, fasc. 1-2), Münster i. W. 1936, p. 238.

31. *Untersuchungen zur theologischen Briefliteratur der Frühscholastik unter besonderer Berücksichtigung des Viktorinerkreises* (*Beitr. z. Gesch. d. Philos. u. Theol. d. Mittelalt.*, t. XXXIV), Münster i. W. 1937, p. 40.

32. *Aristote et la connexion des vertus morales*, dans *Autour d'Aristote, Recueil*

Aperçu sur la controverse Anselme de Laon-Rupert de Deutz.

La controverse qui mit aux prises, d'une part, Rupert de Deutz, et d'autre part, Anselme de Laon, Guillaume de Champeaux et leurs disciples, a été évoquée dans ses caractères essentiels par plusieurs auteurs [33], mais il s'en faut de beaucoup qu'elle ait été étudiée de façon approfondie et parfaitement élucidée.

---

d'études de philosophie ancienne et médiévale offert à Mgr A. Mansion, Louvain 1955, p. 343-364 ; voir p. 345, n. 4. Puisque l'occasion s'en présente, je préciserai qu'une autre sentence, reproduite sur la même page par dom Lottin et provenant du ms. *Valenciennes 172 (180)*, est reprise au mot à mot du commentaire de S. Ambroise sur Luc 5,62-63 (cf. éd. M. Adriaen, CCL 14, p. 156-157). Cette sentence porte le n° 425 dans le t. V de *Psychologie et morale aux XII^e et XIII^e siècles* (cf. p. 293).

33. Voir, outre les notices déjà citées de l'*Histoire littéraire de la France*, E. Michaud, *Guillaume de Champeaux et les écoles de Paris au XII^e siècle*, Paris 1867, p. 417-421 ; G. Lefèvre, *De Anselmo Laudunensi scholastico*, Évreux 1895, p. 94-114 ; R. Rocholl, *Rupert von Deutz*, Gütersloh 1886, p. 70-72 et dans *Realencyklop. für protest. Theol.*, t. XVII, 1906, p. 231-233 ; A. Cauchie, dans *Biographie nationale* [de Belgique], t. XX, 1910, col. 436-439 ; A. Hauck, *Kirchengeschichte Deutschlands*, t. IV^5, 1913, p. 442-443 ; J.-J. Laminne, *La dispute de Rupert de Deutz avec Anselme de Laon et Guillaume de Champeaux*, dans *Leodium* 15 (1922) p. 25-40 ; L. Ott, *Untersuchungen zur theologischen Briefliteratur der Frühscholastik*, Münster 1937, p. 75-77 ; P. Séjourné, dans *Dictionn. Théol. cathol.*, t. XIV, 1939, col. 170 et 190 ; Fr. Ohly, *Hohelied-Studien, Grundzüge einer Geschichte der Hoheliedauslegung des Abendlandes bis um 1200*, Wiesbaden 1958, p. 121-122 ; H. Riedlinger, *Die Makellosigkeit der Kirche in den lateinischen Hoheliedkommentaren des Mittelalters*, Münster 1958, p. 19. Je n'ai pas pu consulter O. Wolff, *Mein Meister Rupertus*, Fribourg-en-Br. 1920. E. Lesne, *Les écoles de la fin du VIII^e siècle à la fin du XII^e*, Lille 1940, consacre un chapitre à Anselme et à l'école de Laon (p. 299-310), et évoque à plus d'une reprise la dispute avec Rupert. — Le célèbre Wibald de Stavelot, dans une lettre à Rupert écrite entre 1119 et 1130, fait allusion au *De voluntate* et au *De omnipotentia* : « Peto etiam, si dilectioni vestrae placet, ut Apologeticos vestros, quos illustribus scripsistis viris, nobis mittere velitis, quoniam cum in Matthaeo locus ille venisset : Fiat voluntas tua sicut etc. (*Matth.* 6, 10), invenimus calumniatoris vestri sententiam, quam tota libertate praeceptor meus [= Reinhardus, abbé de Reinhausen, près de Göttingen] respuit et in vestram pedibus ut dicitur ingressus est. Verum quanquam uterque nostrum libros eosdem vestros, dum adhuc essetis Leodii, legissemus — nam illuc propter vos et opera vestra de Stabulaus veneramus — tamen eorum sententiam non facile totam tenere potuimus ; sed hoc memoriter habemus subtili vos ratione et rationabili subtilitate vicisse, nullam in voluntate Dei diversitatem vel duplicitatem accidere » (éd. Ph. Jaffé, dans *Monumenta Corbeiensia*, Berlin 1864, p. 77 (= *Bibliotheca rerum Germanicarum*, t. I). Un successeur de Rupert à Saint-Laurent, le moine Renier († vers 1190), relate brièvement la controverse au livre I de son *De ineptiis cuiusdam idiotae*, à l'aide d'expressions reprises à Rupert lui-même : « Quocirca et iuvenculus ad Anselmum Laudunensem scolasticum atque Wilelmum Catalaunensem episcopum, opinatissimos tunc Franciae

Il n'est pas dans mes intentions d'entreprendre ici pareille étude qui ne pourrait être menée à bien que par un spécialiste de l'histoire de la théologie aux XI^e et XII^e siècles. Au surplus, on peut se demander si, dans l'état actuel des recherches, une telle étude serait possible. Il faudrait, en effet, qu'on disposât d'éditions critiques des œuvres de Rupert [34] et que les écrits de l'école de Laon fussent soumis à des analyses dont l'importance et la complexité ont été mises en relief récemment encore par H. Weisweiler [35] et Y. Lefèvre [36]. Me refusant donc de pénétrer au cœur même du sujet, je me contenterai de faire quelques mises au point « périphériques ».

Et tout d'abord il faut admettre que la lettre d'Anselme — il s'agit plutôt d'un billet — est assez décevante d'un point de vue doctrinal. Sur le problème en cause, qui est au fond celui de la prédestination, de la grâce, du libre arbitre, le *Magister* de Laon se contente de rappeler succinctement les thèses augustiniennes [37], mais il ne prend pas la peine de discuter la question *ex professo*. La lettre est surtout un bref et assez hautain rappel à l'ordre, comme on peut s'en rendre compte dès les premiers mots : « Videndum est, Domine [*i.e.* Héribrand], ne illa questio, que apud vos sic agitatur, non in sententia, sed in pugnis verborum sit. Rectos sensus discutere virorum est, de

---

magistros, libellum scripserat apologeticum de voluntate Dei, in quo illis repugnat, qui iuxta haeresim Colitinianorum dicerent Deum velle malum fieri, non quidem malum afflictionis, quod plane interdum necesse est ad correptionem peccantium inferri, sed quodcumque passim malum, quod sit bono virtutique contrarium » (MGH, SS, t. XX, p. 596). Au sujet du *De ineptiis*, voir mon mémoire *Le Chronicon S. Laurentii dit de Rupert de Deutz*, Louvain 1952, p. 31-34, 191-193.

34. Dom Rh. Haacke, de l'abbaye Saint-Michel de Siegbourg, prépare cette réédition critique. Le *De victoria Verbi Dei* paraîtra prochainement dans la section *Quellen zur Geistesgeschichte des Mittelalters* des MGH.

35. H. Weisweiler, *Die Arbeitsweise der sogenannten Sententiae Anselmi. Ein Beitrag zum Entstehen der systematischen Werke der Theologie*, dans *Scholastik* 34 (1959) p. 190-232 ; le même, *Wie entstanden die frühen Sententiae Berolinenses der Schule Anselms von Laon? Eine Untersuchung über die Verbindung von Patristik und Scholastik, ibid.*, p. 321-369 ; le même, *Die frühe Summe Deus de cuius principio et fine tacetur, eine neue Quelle der Sententiae Anselmi. Das Wachsen der scholastischen Angelologie und Anthropologie aus patristischem Denken, ibid.* 35 (1960) p. 209-243.

36. Y. Lefèvre, *Le « De conditione angelica et humana » et les « Sententiae Anselmi »*, dans *Arch. Hist. doctr. et littér. du m. â.* 26 (1959 [1960]) p. 249-275.

37. Il cite d'ailleurs explicitement S. Augustin : « ... et Augustinus super illum versiculum Tradidit ... iusto » (cf. *De lib. arb. et gratia*, c. 43 ; PL 44, éd. 1865, 909A). La référence donnée par Migne n'est pas reprise par Lottin. Celui-ci eût dû mettre : après *ignominiae*. Les derniers mots « iudicio... iusto » se retrouvent dans le *De conditione angelica...*, p. 264. A noter que dans un ms. du *Liber pancrisis*, le *Harley 3098*, la lettre d'Anselme a reçu comme rubrique « Hunc eligit Deus et hunc reprobat » (cf. Lottin, p. 176, n. 1).

verbulis litigare puerorum est, qui non nisi tenuiter intelligunt que dicunt vel audiunt... » [38] Signalons que les deux dernières citations bibliques de la lettre d'Anselme (*Rom.* 9, 18 et *Rom.* 1, 26) se retrouvent dans les c. 2 (*Rom.* 1, 24 et 28) et 3 (*Rom.* 9, 18) du *De voluntate Dei.*

Pour connaître la position de Rupert, il faut considérer le *De voluntate Dei* et le *De omnipotentia Dei*, mais également plusieurs passages de ses autres œuvres dans lesquels le même sujet est abordé. Jamais, je crois, tous ces passages n'ont été réunis.

1. — *De officiis* III, 14 (PL 170, éd. 1894, 71-74). A noter que cet écrit dédié à Cunon en 1126, mais rédigé en 1111-1112, est antérieur à la controverse. Voici deux extraits particulièrement significatifs :

> Importuna plerumque a nonnullis haec nobis impigitur quaestio : Cur Deus lapsum hominis evenire permiserit, cum utique, ut omnipotens, impedire potuerit, saltem ipsum tentatorem ab ingressu paradisi procul arcendo, malueritque suam incarnationem humano generi necessariam existere, quam compendio serpentem ab hominis collocutione abigere (71A).
>
> Haec omnia Deus, priusquam hominem conderet, praescivit et praedestinavit, ipsum autem hominis lapsum praescivit quidem, sed non praedestinavit, neque voluit, quin imo sub interminatione mortis vetuit. Nam bona sola Deus praescivit et praedestinavit, mala autem praescivit tantum, non etiam praedestinavit, sed condigna eis loca iuste deputavit (73C).

2. — Épître dédicatoire à Cunon de Siegbourg du commentaire sur l'évangile de S. Jean (PL 169, éd. 1894, 203-204). Le commentaire est de 1117. Rupert fait allusion, entre autres, à sa dispute avec les maîtres de Laon :

> Alius vero Deum velle malum praedicabat, idemque et alii nonnulli hominem Christum, *hominem novum qui secundum Deum creatus est* (*Eph.* 4, 24), et in unitatem personae cum Deo verbo assumptus est, quippe ante passionem non solum Patre, verum etiam angelis suis secundum humanitatem minor erat (cf. *Ps.* 8, 6), nullo modo ad aequalitatem Dei pervenisse contendebant. De quibus omnibus in illis apologeticis meis sufficienter enarravi, quos ante haec ad scholasticos ecclesiasticae scientiae et fidei scripsi, te, o abbatum dignissime, atque ipsis testibus et consciis quia verissima retuli.

De ce texte on peut déduire que parmi les adversaires de Rupert sur la question de l'attitude de Dieu à l'égard du mal, il s'en trouvait au moins un qui versait dans une hérésie christologique. D'un autre passage se dégage l'impression que Rupert, à la suite de ses démêlés avec les maîtres français, n'était plus *persona grata* à Liège. On se

38. Noter l'emploi de *discutere* au lieu de l'habituel *disputare*. Le dérivé roman de ce dernier terme avait sans doute déjà à cette époque acquis une nuance péjorative, ce qui rendait *discutere* plus indiqué ici.

souvient d'ailleurs que, peu après la rédaction du *De voluntate*, il quitta l'abbaye de Saint-Laurent pour celle de Saint-Michel de Siegbourg.

Plus loin dans le commentaire, à propos de la citation d'Isaïe faite par S. Jean (12, 39-40), Rupert a un passage intéressant sur la prédestination (PL 169, 669C-671A). En voici deux extraits :

> Nam usque hodie non cessant homines disputare de praescentia vel praedestinatione Dei, nec desunt peccatores, qui seipsos excusare audentes, dicant se idcirco bonos esse non posse, quia Deus malos fore praescivit et praedestinavit. Quibus ita se excusantibus, Deumque accusantibus, istud insipientiae suae patrocinium placet, quod in praesenti loco evangelicae auctoritatis scriptum est : Nisi praescentia vel praedestinatio Dei, inquiunt, voluntatibus hominum vim faceret, tantus Evangelista, sic et sic non dixisset (669D-670A).
>
> Igitur innocens et sancta praescentia Dei nullam malis hominibus necessitatem importat, quomodo nec visus meus ei, quem ambulare video, ullam ambulandi necessitatem irrogat, quomodo apud quosdam philosophos christianos disputans validissime, argumentatur sana et vera philosophia (670D-671A).

On doit admettre qu'on est assez loin ici de la stricte orthodoxie augustinienne.

3. — Commentaire sur l'Apocalypse 10,17 (PL 169, éd. 1894, 1145D-1146D). Rédigé vers 1118.

Se basant sur S. Augustin, Rupert distingue le mal physique et le mal moral. Le premier vise les épreuves que Dieu peut vouloir « propter correptionem ». Le second s'identifie au péché et ne peut être créé par Dieu. Rupert commente ensuite le verset de l'Exode « Ego indurabo cor Pharaonis » (7, 3), en s'appuyant encore sur S. Augustin [39].

4. — Commentaire *in Regulam S. Benedicti* I (PL 170, éd. 1894, 481B-489C). Rédigé vers 1127.

Rupert rappelle d'abord, d'après semble-t-il le *De haeresibus* de S. Augustin [40], ce que furent les hérésies de Colitus (*alias* Coluthus)

---

39. On se rappelle que Pélage a consacré un opuscule au commentaire de ce verset.

40. A moins que ce ne soit d'après Isidore de Séville, qui reprend en abrégé le texte de S. Augustin dans ses *Etymologiae* 8, 5, 49-50. Voici du reste une confrontation des deux textes avec celui de Rupert.

— S. Augustin (*De haer.*, c. 65 et 66 ; PL 42, éd. 1886, 42) :

Coluthiani a quodam Colutho, qui dicebat Deum non facere mala : contra illud quod scriptum est : « Ego Deus creans mala » (*Is.* 45, 7).

Floriani a Florino, qui e contrario dicebat Deum creasse mala : contra id quod scriptum est : « Fecit Deus omnia et ecce bona valde » (*Gen.* 1, 31). Ac per hoc quamvis contraria inter se dicentes, tamen ambo divinis eloquiis resistebant. Creat enim Deus mala poenas iustissimas irrogando : quod Coluthus non

et de Florinus. Celui-ci prétendait que Dieu est auteur du mal, celui-là qu'il ne peut l'être en aucune façon. Il les combat en introduisant la distinction entre le mal physique et le mal moral et en se basant sur des textes de l'Écriture et de S. Jérôme [41]. Il évoque ensuite sa dispute avec les maîtres français qui, prétend-il, versaient dans l'hérésie florinienne. Il évoque le renom exceptionnel dont jouissaient les écoles de Laon et insiste en particulier sur le prestige d'Anselme. Il décrit, en termes pittoresques, son voyage en France et se plaint de la façon dure et méprisante avec laquelle il fut traité, surtout par la troupe des disciples. Il n'eut pas l'occasion de voir Anselme dont la mort coïncida

---

videbat ; non autem malas creando naturas atque substantias, in quantum sunt naturae atque substantiae : ubi Florinus errabat.

— Isidore :

C. a q. C. nominati, q. dicunt D. etc. (idem jusqu'à *mala*).

F. a F. q. e c. dicunt D. c. male [mauvaise leçon de l'édition Lindsay : prendre le *mala* attesté dans l'apparat] c. i. q. s. e. : « Fecit Deus omnia bona ».

— Rupert :

Absconditum tempestatis me viderit exauditor omnium Deus, qui scit me idcirco maledicta illorum sustinuisse, et in faciem eis restitisse, ne rursus inducerent haeresim Florini, dicendo et pertinaciter affirmando quod Deus velit malum fieri, quodque malum illud, peccatum illud, per quod mors in hunc mundum introivit invidia diaboli (*Sap.* 2, 24), per voluntatem Dei acciderit. Scis enim, ut arbitror, haereses fuisse duas sibi contrarias, Colitianam atque Florianam. Nam Colitiani a quodam Colito nominati, dixerunt Deum nullum omnino facere malum, contra illud quod scriptum est : « Ego Dominus faciens pacem et creans malum » (*Is.* 45, 7), ubi subintelligendum est, non malum quod est virtuti contrarium, sed malum afflictionis, quod oportet fieri interdum propter castigationem malorum, id est peccatorum, verbi gratia, famen, gladium, pestilentiam et malas bestias, quae ipse Dominus apud Ezechielem quatuor iudicia sua pessima nuncupat (*Ezech.* 14, 21). Floriani a Floriano nominati e contrario dixerunt Deum creasse mala, et ipsa quae virtuti sunt contraria, nimirum contra id quod scriptum est : « Et vidit Deus cuncta quae fecerat, et erant valde bona » (*Gen.* 1, 31). Haec erat illa haeresis, quam beatus Hieronymus etc.

A propos du *De haeresibus* de S. Augustin, il faut consulter G. Bardy, dans *Studi agostiniani*, Rome 1931 (= *Miscellanea agostiniana*, t. II), p. 397-416. Concernant le passage ici en cause, voir p. 405, n. 3 : « Augustin fait deux hérésies distinctes des erreurs signalées par Filastrius dans l'unique *Haeres.* LXXIX. Celui-ci ne donne d'ailleurs pas le nom de Florinus et attribue à un autre (*alter*) la théorie que Dieu est l'auteur des maux. A l'hérésie LVII, Filastrius signale les *Floriani sive Carpocratiani*, mais c'est tout autre chose. Où Augustin a-t-il trouvé le nom de Florinus ? Peut-être dans Eusèbe (*Hist. eccl.* V, 20, 1) : l'historien rappelle le titre d'un ouvrage de S. Irénée : *A Florinus, de la monarchie, et que Dieu n'est pas l'auteur des maux* ».

41. Cf. *In Is.* 13, 45, 7 (PL 24, éd. 1845, 442). A titre documentaire, je signale l'étude récente de S. Gozzo sur ce commentaire, dans *Antonianum* 35 (1960) p. 49-78.

avec son arrivée à Laon, mais eut avec Guillaume de Champeaux une discussion acerbe. Il donne ensuite une explication des quatre passages de la Bible que les adversaires de sa thèse lui avaient opposés : un verset de l'épître aux Romains « Tradidit illos Deus in desideria cordis eorum, in immunditiam » (1, 24 ; voir aussi 1, 28) [42], un verset de l'Apocalypse « Qui nocet, noceat adhuc ; et qui in sordibus est, sordescat adhuc » (22,11), le verset de l'Exode cité ci-dessus sub 3, et un passage d'Isaïe (6,10). Il termine par une critique de l'interprétation que S. Augustin avait fournie, dans son *Enchiridion* (cf. surtout c. 45 ; PL 40, éd. 1887, 275-276), de Matthieu 11, 21 et 23 et rappelle qu'il avait publiquement déclaré qu'elle aurait mérité d'être corrigée dans les *Rétractations* : « Quapropter laborans, et ego tandem intrepidus dixi, quam cum idem sanctissimus doctor de scriptis suis multa retractaverit, istud quoque retractatione dignum fuit ». Il est à remarquer que c'est ce passage de S. Augustin qui avait fourni la meilleure arme aux adversaires de Rupert, comme on peut le déduire des déclarations de ce dernier dans son *De omnipotentia Dei*, c. XIV, XX et XXVI [43].

5. — *De gloria et honore filii hominis super Matthaeum* (PL 168, 1626A-1629D). Rédigé vers 1127-1128.

A propos de *I Cor.* 1,23, Rupert envisage le dilemme : Dieu ne veut pas le mal, or le mal existe, donc Dieu n'est pas tout-puissant ; ou Dieu est tout-puissant, or le mal existe, donc Dieu veut le mal. Il prétend que cette seconde proposition était admise par « nonnulis etiam ecclesiasticis ». Il reprend l'explication de S. Augustin (« eximius Pater Augustinus, regiam tenens viam »), mais la précise, car il estime

42. A la fin de sa lettre, Anselme de Laon cite le verset 1, 26 de la même épître (« Tradidit illos Deus in passionem ignominiae ») en lui adjoignant un commentaire de S. Augustin tiré du *De lib. arb. et gratia* (voir *supra*, p. 16, n. 37). Dans le *De voluntate Dei*, c. 2 (PL 170, 439A), Rupert avait déjà cité les mêmes versets que ceux cités ici.

43. Le P. C. Spicq, dans son *Esquisse d'une histoire de l'exégèse latine au moyen âge* (Paris 1944, p. 74) avait remarqué : « Rupert est le premier à dissocier l'autorité des écrivains inspirés de celle des docteurs de l'Église et des écrivains ecclésiastiques. [...] Rupert refuse toute 'autorité' doctrinale autonome aux successeurs des Apôtres ». Je ne crois pas qu'on puisse prétendre que Rupert ait été « le premier » à soutenir une telle opinion. Le P. Spicq dit lui-même de Jean Scot, en citant dom M. Cappuyns : « ... à la différence de l'autorité de l'Écriture, celle des Pères reste une autorité humaine, et c'est la raison qui doit lui servir de critère » (p. 48). D'autre part, Ohly, *op. cit.*, p. 76, n. 6, constate, en se basant sur l'ouvrage bien connu de dom J. Winandy, qu'Ambroise Autpert († 784) peut être considéré comme un précurseur de Rupert en ce qui concerne l'indépendance à l'égard de l'autorité des Pères. Ce qui reste vrai, c'est qu'Ambroise Autpert et Jean Scot étaient demeurés des isolés, alors que Rupert peut être considéré à cet égard comme un chef de file.

qu'elle n'est pas suffisante pour écarter la conclusion à laquelle aboutit la deuxième hypothèse.

Revenons maintenant au *De voluntate* et au *De omnipotentia*. Ce qui distingue dès l'abord ces deux opuscules, c'est que le premier ne contient aucune référence « nominative » [44] aux Pères, alors qu'elles abondent dans le second. Ce recours aux autorités patristiques dans le *De omnipotentia* s'explique évidemment par le fait que Rupert se trouvait là sur la défensive et que d'ailleurs des textes de S. Augustin notamment lui avaient été opposés. Il devait combattre ses adversaires sur leur propre terrain.

Citations explicites dans le *De voluntate Dei* : 442A (Arius, cité d'après S. Ambroise, *De fide*, I, 19,131 ; PL 16, éd. 1845, 558A) ; 444C (auteur non identifié) « Nam et apud quemdam non vana, sed vera philosophia dicit : *Deum esse omnium potentem nemo dubitaverit qui quidem mente consistat.* Et continuo : *Qui vero omnium potens est, nihil est quod ille non possit.* His duobus concessis, statim infert : *Num igitur Deus malum facere potest ? Minime,* inquit. Et concludit sic : *Malum igitur nihil est, cum id facere ille non potest* » ; 447D (Horace, *Epist.* I, 16,55-56). A noter que Rupert fait allusion aux *sapientes* pour rappeler que le soleil est beaucoup plus grand que la terre (447A) et qu'il mentionne l'« auctoritas Patrum orthodoxorum » (452C). Il est certain qu'en pas mal de passages le *De voluntate* dérive d'écrits patristiques [45], — la doctrine sur le mal est du reste, en gros, celle de S. Augustin, — mais il n'y a pas de références explicites et nominatives.

Citations explicites dans le *De omnipotentia Dei* : 456D-457B (S. Aug., *De civ. Dei* 12,6 ; CCL 48, p. 359-360, p. 361) ; 457C (auteur non identifié) « Sic enim eleganter de huiusmodi quidam ait : *Inque nihil tendunt, nec nihil esse queunt* » ; 459C-460A (S. Aug., *De civ. Dei* 12,9 ; CCL 48, p. 363-364) ; 461AB (S. Jean Chrysostome, *De lapsu primi hominis*) ; 461CD (S. Grégoire, *Moral.* 9,9, v. 4 ; PL 75, éd. 1849, 861A) ; 462AB (S. Aug., *De spiritu et littera*, c. 58 ; CSEL 60, p. 216, l. 18-217, l. 6) ; 463C (S. Ambroise, *Comm. in Ep. prim. ad Tim.* 2,4 ; PL 17, éd. 1845, 466CD) ; 467D (S. Augustin, non identifié) ; 468B

44. Des deux catégories d'emprunts, les emprunts « explicites » et les emprunts « non explicites », les premiers, les citations proprement dites, sont explicites en ce sens qu'ils sont signalés expressément, soit d'une manière « nominative » (quand un nom propre est cité ou un substantif commun pris dans un sens absolu, v. g. *Apostolus*), soit d'une façon plus vague (pas de mention de nom propre, v. g. *ut scriptum est*). Voir les détails sur cette classification et cette terminologie dans *Revue d'Hist. ecclés.* 44 (1949) p. 47-57.

45. Pour un exemple d'emprunt « non explicite » à Isidore de Séville (*Etym.* 5, 27, 1), voir c. 25 (PL 170, 452D).

(S. Grég., *Moral.* 16,23, v. 13 ; PL 75, éd. 1849, 1144CD) ; 468D (auteur non identifié) « ... *Deo*, ut ait quidam Christianae philosophiae alumnus, *non computante illos quos more suo natura produxerat* » ; 469CD-470A (S. Aug., *Enchiridion*, dernière phrase du c. 95, presque tout le c. 96 et la fin du c. 100 ; PL 40, éd. 1887, 276 et 279 ; c'est ce passage de S. Augustin qu'on avait particulièrement allégué contre Rupert) ; 470D (ce que Rupert annonce comme « Unde idem Pater [sc. Augustinus], libro Retractationum primo contra Pelagianos » correspond au c. 17 du livre IV du *Contra duas epistulas Pelagianorum*, PL 44, éd. 1865, 622) ; 471AB (S. Aug., *Solil.* 1,2 ; PL 32, éd. 1845, 869) ; 471CD (S. Aug., *Epist. 228, ad Honoratum*, c. 8 ; PL 33, éd. 1865, 1017A) ; 472B (réminiscence d'Horace, *Ars poet.* 72) ; 472CD (S. Aug., *Conf.* IV, 16 ; CSEL 33, p. 85, l. 28-p. 86, l. 5, p. 87, l. 1-5) ; 473D-474A (cf. Boèce, *De arithmetica* I, c. 9, 10 et 11 ; éd. G. Friedlein, p. 17-28) ; 474D (S. Augustin, non identifié) ; 477B (S. Jérôme, *Comm. in Dan.* 4,32 ; PL 25, éd. 1884, 518A).

Dans l'ensemble, il me paraît que les théories de Rupert sur la grâce et la prédestination se rattachent à celles de S. Augustin, tout comme d'ailleurs les vues d'Anselme en la matière. Il est significatif à cet égard de comparer la fin de la lettre d'Anselme avec le c. 4 du *De voluntate Dei* : on y perçoit le même reflet de la pensée augustinienne. Celle-ci a été caractérisée de cette façon par dom M. Cappuyns : « Pour S. Augustin, l'humanité depuis la chute est irrévocablement divisée en deux camps : les *praedestinati* ou *praedestinati ad vitam*, ceux que Dieu veut bien, dans sa miséricorde infinie, arracher à la *massa damnata* ; et les *non praedestinati* ou *praedestinati ad mortem*, ceux que par un décret insondable mais juste il abandonne à leur triste sort. Les premiers seront immanquablement sauvés, les seconds ne peuvent l'être d'aucune façon, et la seule racine de cette différence est le bon plaisir de Dieu. Si donc il y a tant d'hommes qui se damnent, ce n'est pas qu'ils ne veuillent se sauver, c'est en dernière analyse que Dieu ne veut pas qu'ils se sauvent » [46]. A tout prendre cependant, Anselme de Laon me paraît être un augustinien plus orthodoxe que Rupert. Celui-ci s'efforce d'échapper aux terribles conséquences qui découlent des postulats augustiniens, et on admettra par exemple que le texte du *De officiis* cité ci-dessus (cf. p. 17) se rapproche passablement du fameux texte du concile d'Orange condamnant la prédesti-

46. *Le premier représentant de l'augustinisme médiéval, Prosper d'Aquitaine*, dans *Rech. Théol. anc. méd.* 1 (1929) p. 309-337 ; cf. p. 309-310. A propos des théories de S. Augustin sur la prédestination, voir l'étude récente de G. Nygren, *Das Prädestinationsproblem in der Theologie Augustins. Eine systematisch-theologische Studie*, Goettingue 1956, et les excellentes pages de E. Gilson, *Introduction à l'étude de S. Augustin*, Paris 1949³, p. 185-216 ; cf. surtout p. 203.

nation : « Aliquos vero ad malum divina potestate praedestinatus esse non solum non credimus, sed etiam, si sunt, qui tantum mali credere velint, cum omni detestatione illis anathimam dicimus » [47].

De même, pour le problème du mal et de l'attitude de Dieu à l'égard du mal, Rupert dépend de S. Augustin. Quoique son exposé soit fort peu systématique, on retrouve chez lui la triple distinction augustinienne entre le mal physique (épreuves), le mal moral (péché) et le mal métaphysique (privation d'une perfection). Pourtant, nous l'avons vu, c'est un passage de l'*Enchiridion* qui lui a valu le plus de difficultés. Ce que Rupert ne veut absolument pas admettre et ce qu'il a toujours combattu, à tort ou à raison, chez ses adversaires, voire chez S. Augustin, c'est l'idée que le mal moral, le péché, pourrait être en quelque sorte voulu par Dieu. C'est la raison pour laquelle il s'est opposé aux distinctions que certains voulaient introduire dans la volonté de Dieu : « alia approbans, alia permittens ».

Il est exact qu'on trouve dans des écrits émanés de l'école de Laon la volonté de Dieu soumise à une double, à une triple, et parfois même à une quadruple distinction [48]. Dans la sentence 290 (éd. LOTTIN, p. 234-236), après avoir exposé que la volonté de Dieu peut être comprise selon les quatre modes (« pro prescentia Dei, pro voluntate sanctorum qui volunt etiam iniustos caritative salvari, pro ratione humana, pro preceptis divinis »), l'auteur poursuit : « Est et alia huius voluntatis divisio. Alia est efficiens, alia approbans, alia concedens, alia permittens », puis, il explicite cette quadruple distinction. Voir aussi la sentence 294 (éd. LOTTIN, p. 240) : « Voluntas alia efficiens, alia approbans, alia permittens. Secundum efficientem fecit Deus omnia que voluit (*Ps.* 113 *, 3). Secundum approbantem vult omnes homines salvos fieri (*I Tim.* 2, 4). Secundum permittentem que⟨m⟩ vult indurat (*Rom.* 9,18) ». Dans le *De conditione angelica et humana*, nous lisons : « Et debemus notare quod voluntas Dei accepta pro dispositione sic dividitur : alia efficiens, alia permittens » et « Sic etiam voluntas humana dividitur : alia approbans, alia permittens ». Ces passages du *De conditione* sont mis en rapport, par leur éditeur Y. Lefèvre [49], avec les Sentences éditées par Fr. Bliemetzrieder [50].

Rupert se refuse à admettre ces distinctions dans la volonté de Dieu, mais s'il proclame « quia nunquam Deus volendo malum fieri

47. Cité par CAPPUYNS, *art. cit.*, p. 337, n. 85.

48. LAMINNE (*op. cit.*, p. 26) s'était trop avancé en déclarant : « Il ne nous reste presque rien des écrits d'Anselme et de Guillaume de Champeaux et même, si nous les possédions, nous n'y trouverions aucun renseignement se rapportant directement à notre sujet ».

49. *Op. cit.*, p. 264.

50. *Anselms von Laon systematische Sentenzen*, 1919, p. 63-65, l. 5 ; p. 65, l. 7-16.

permisit », il est tout de même contraint d'admettre « sed sustinendo malos patiens fuit » (*De voluntate*, c. 2). Au reste, il finit par introduire lui-même une distinction dans le sens qu'il faut donner à la volonté permissive de Dieu et par préciser comment il faut la comprendre : « Permittere namque aliud est concedendo, aliud malae voluntatis effectibus non obsistendo [...]. Non ergo concedendo permittit Deus malum fieri, permittit autem alio modo, dum scilicet malae voluntatis effectibus non obsistit, verbi gratia, dum manum quae furari vel occidere, aut certe ad arborem vetitam se extendere vult, non contrahit, aut dissolvit paralysi » (*De omnipotentia Dei*, c. 24) [51]. On s'accorderait volontiers avec Anselme de Laon pour voir dans tout cela une querelle de mots. Il est toutefois possible que des disciples des écoles françaises aient pris plaisir à proposer leurs thèses dans des formulations paradoxales et provoquantes.

Quoi qu'il en soit, Pierre Lombard devait reprendre, sur la question de la volonté de Dieu par rapport au mal, une thèse analogue à celle de Rupert (« Deus non vult mala, nec vult mala esse aut fieri »), thèse qu'il défendit contre les vues de Hugues de Saint-Victor (« Deus vult mala esse vel fieri, non tamen vult mala »), lesquelles sont bien dans la ligne des traditions laonnoises [52].

Je laisserai à de plus compétents le soin de scruter dans le détail la controverse Rupert-Anselme, me contentant de rappeler que sous la querelle doctrinale se perçoit un antagonisme d'un autre ordre, celui qui opposait les clercs (séculiers et réguliers) aux moines. En forçant un peu la note, Laminne avait été porté à voir dans tout ce conflit une simple manifestation de cet antagonisme, hélas, trop fréquent à l'époque [53]. On trouve chez Ohly [54] la même idée : « Die dogmatischen Streitpunkte, die zur Auseinandersetzung zwischen beiden führten, scheinen weniger bedeutsam zu sein, als die Umstände, unter denen sich hier zwei religiöse Welten begegnen ».

Il est intéressant enfin de noter combien le reproche, adressé par

---

51. Toute son attention se concentre sur le sens à donner à *permittere* : « Malum igitur Deus non solum fieri non vult, sed nec omnimodo permittit. Malum, inquam, nullo modo vult fieri, aliquo autem modo ad tempus fieri permittit, aliquo autem modo non permittit. Non permittit, quia prohibet ; permittit, quia liberum arbitrium dedit ». Au fond, Rupert finit par admettre que la distinction introduite par les maîtres de Laon dans la volonté de Dieu à l'égard du mal (*alia approbans* [i. e. le mal physique], *alia permittens* [i. e. le mal moral]) est parfaitement valable, à condition de bien comprendre le *permittens*.

52. Cf. M. Chossat, *La Somme des Sentences, œuvre de Hugues de Mortagne vers 1155*, Louvain 1923, p. 145. Sur l'énigmatique *Summa Sententiarum*, voir plusieurs études récentes de R. Baron, et O. Lottin, *A propos des sources de la « Summa Sententiarum »*, dans *Rech. Théol. anc. méd.* 25 (1958) p. 42-58.

53. *Op. cit.*, p. 27 et p. 36.

54. *Op. cit.*, p. 121.

Rupert à l'étudiant liégeois revenu des écoles de Laon, de s'en remettre exclusivement à l'autorité des maîtres [55] corrobore parfaitement les vues développées par Fr. Bliemetzrieder sur les débuts de la scolastique à Laon [56]. On doit d'ailleurs ajouter que l'attitude de Rupert n'était guère logique, car lui-même fait preuve d'une singulière indépendance à l'égard des plus hautes autorités, comme S. Augustin. Il est vrai qu'il prétend à diverses reprises bénéficier d'une inspiration directe d'en-haut. Exégèse mystique d'une part, théologie qui s'essaye à être systématique d'autre part, nous sommes bien en face des deux voies dans lesquelles vont s'engager les penseurs du moyen âge. Le piquant ici est que le « rationaliste » Anselme est plus près de S. Augustin que le « mystique » Rupert.

Léopoldville, Université Lovanium. Hubert SILVESTRE.

55. « Haec idcirco nunc ad vos dicere incipimus, o magistri, temporibus nostris incliti, Wilhelme Cathalaunensis pontifex, et Anselme, Laudunensis lucifer, quia de vestris scolis hoc se quidam nostrorum accepisse fatetur, ut diceret : Quia Deus malum fieri vult, et quia voluntatis Dei fuit quod Adam praevaricatus est. Non Scripturarum auctoritatibus, sed vestri nominis magnitudini innititur, traditamque a vobis huiusmodi divisionem longa contentione testatur : Voluntas, inquit, mali alia approbans, alia permittens ». Et Rupert de poursuivre sur un ton dont on comprend qu'il ait provoqué l'ire des maîtres français : « Hoc primum a vobis quaesisse optaremus, si copia vel opportunitas mutuis vocibus colloquendi praeberetur, utrum verum esse possit quod vos artium magistri tam inertem fecisse divisionem dicimini ». A noter aussi les attaques de Rupert contre l'emploi de la dialectique, quitte d'ailleurs à s'y essayer lui-même à l'occasion, un peu par défi (cf. *De voluntate*, c. 1, *in fine*, et *De omnipotentia*, c. 23 et 24).

56. « 'Tenir une école', d'autres hommes de valeur l'avaient fait auparavant : l'évêque Fulbert à Chartres, Lanfranc et Anselme à l'abbaye du Bec ; les grands docteurs de l'Église latine, Grégoire le Grand, Ambroise, Augustin, Jérôme exercèrent leur influence par leurs écrits. Mais 'faire école', le maître Anselme de Laon fut le premier à le réaliser dans le domaine de la théologie dogmatique : en cela réside sa grande importance. Ce caractère propre littéraire et aussi didactique, qui spécifie l'école de tel ou tel maître, est une nouveauté dans l'histoire de la science et de la littérature théologiques. [...] Même Abélard, malgré son opposition très vive à Anselme et à ses principes, adopta la nouveauté que celui-ci avait introduite dans l'enseignement théologique : utiliser un manuel dogmatique, une *summa*, composée par le maître lui-même ». Cf. Fr. BLIEMETZRIEDER, *Autour de l'œuvre théologique d'Anselme de Laon*, dans *Rech. Théol. anc. méd.* 1 (1929) p. 481. Une des dernières études de synthèse sur les débuts de la scolastique est celle de H. CLOES, *La systématisation théologique pendant la première moitié du XII^e siècle*, dans *Ephemer. theol. Lovanienses* 34 (1958) p. 277-329. Voir naturellement aussi M.-D. CHENU, *La théologie au XII^e siècle*, Paris 1957.

The Speculative Development of the Trinitarian Theology of William of St Thierry in the « Aenigma fidei »*

2. — An Examination of the Texts.

A) *The Divine Names.*

The essential names with reference to the Trinity : the basic principle [90].

The whole of this section is in the last analysis based on the initial principle that whatever is predicated absolutely « ad se » of the divine nature is predicated substantially. His subsequent arguments are all deductions from this principle which is stated in the following text taken directly from St Augustine :

> Quidquid ad se dicitur praestantissima illa et divina sublimitas, substantialiter dicitur : quod autem ad aliquid non substantialiter, sed relative ; tamquamque vim esse ejusdem substantiae in Patre et Filio et Spiritu Sancto, ut quidquid de singulis ad seipsos dicitur, non pluraliter in summa sed singulariter accipiatur » [91].

---

* V. *Rech. Théol. anc. méd.* 27 (1960) 193-211.

90. This is the first section of the central treatise on the divine names, *Aenigma fidei*, PL 180, 418A-432D. In the course of this analysis of the trinitarian theology of the divine names references will be made also to the passages preceding and following this treatise, approaching the Trinity from the same speculative angle (cf. 410B-414C, 434B-435A). The purpose of this grouping of the texts is to show the special character of this speculative development in the *Aenigma fidei*. This development offers a treatment of trinitarian problems from an angle which is primarily metaphysical, approaching the Trinity « quoad se » rather than « quoad nos » and showing an advance on his purely polemical works. In this way an examination of the texts themselves will illustrate in greater detail the general principles underlying William's thought which have been outlined in the previous article.

91. *Aenigma fidei* (PL 180, 419D-420A). Cf. the source in St Augustine, *De Trinitate* (PL 42, 916, 917) : « quidquid ad se dicitur praestantissima illa et divina sublimitas, substantialiter dici ; quod enim ad aliquid, non substantialiter, sed relative : tantamque vim esse ejusdem substantiae in Patre et Filio et Spiritu Sancto, ut quidquid de singulis ad seipsos dicitur, non pluraliter in summa, sed singulariter accipiatur ».

Further deductions from this principle.

Further conclusions follow in the introductory passage on the general rules for the application of the divine names. « Ratio fidei » cannot admit the existence of accidents in God, who is « sine quantitate magnus, sine qualitate bonus » [92]. It is even strictly more accurate to speak of the essence of God rather than the « substance », since substance implies accident [93]. It is impossible to speak of the Trinity in terms of genus and species, for the Persons are identically the divine essence [94].

After an analysis of the meaning of « Ego sum qui sum » in terms of the metaphysical nature of God [95], he applies this doctrine of the divine essence to the Trinity. Since God is being in itself, he is given the name of *essentia* : « sic ab eo quod est esse, essentia » [96]. It is therefore no more possible to speak of three essences than of three Gods [97].

---

92. *Ibid.* 418C. Cf. Erigena, *De divisione naturae* I, 15 (PL 122, 464A-B) : « Non est quantitas, quia plus quam quantitas est. Caret igitur quantitate ». There is the same conception of the transcendance of God over human categories.

93. *Ibid.* 418C-D : « ubi accidens non est, neque substantia est... melius ergo essentia dicitur quam substantia ». Cf. the source St Augustine, *De Trinitate* VII, 5 (PL 42, 942) : « Essentia proprie dicitur... sive substantia quod abusive ».

94. *Ibid.* 419B : « neque secundum genus et speciem intelligenda aliquando est Trinitas Deus... essentiam ipsam nihil aliud esse quam tres personas et tres personas ipsam esse essentiam ». Cf. Erigena, *De divisione naturae* I, 15 (PL 122, 463C) : « Deus autem nec genus nec species, nec accidens est ». William is here implicitly attacking Abelard's doctrine of generation in terms of genus and species ; cf. *Disputatio adversus Abaelardum* (PL 180, 255, 256A-D).

95. *Aenigma fidei* (420B-D).

96. *Ibid.* 420C.

97. *Ibid.* 420D : « Tres tamen ibi essentias dicere non minus devitamus, quam tres Deos ; cum non sit ibi aliud esse, aliud Deum esse, sed idem est ». Cf. the source in St Augustine, *De Trinitate* VII, 3 (PL 42, 939) : « nec aliud est ibi esse quam Deum esse ». This may be a simple quotation from St Augustine or may imply also an attack on the doctrine of Gilbert de la Porrée, who was accused of distinguishing God and the divine essence by a real distinction. Cf. A. Fliche-V. Martin, *Histoire de l'Église*, t. XIII, Paris 1951, p. 81 ; A.-M. Ethier, *Le De Trinitate de Richard de Saint-Victor*, p. 25. For this question of apologetics against Gilbert de la Porrée, cf. J.-M. Déchanet, *Guillaume de Saint-Thierry*, p. 79-80. C. Oudin read the lost manuscript of William's *Sententiae fidei*, written as a prolongation of the dispute against Abelard as a basis for the *Aenigma fidei* and held the theory that the *Sententiae* were directed against Gilbert de la Porrée. Yet it was only in 1146, after the letter in which William mentions the *Sententiae*, that the doctrines of Gilbert de la Porrée were beginning to arouse suspicion. On the other hand a treatise on the divine relations against Gilbert de la Porrée has been attributed to William on the faith of a manuscript of Clermont. This treatise is only a documented account of a discussion at Rheims on the doctrines of Gilbert de la Porrée. But it is

The conclusion is drawn that the Father, the Son and the Holy Ghost are identically one single essence [98].

But whatever is predicated of God « ad se » is predicated substantially. Therefore each attribute of God is identically the divine essence [99], and each Person of the Trinity is identically each of the divine attributes, since they are a single unity with the divine essence [100].

This passage is followed by an application of this argument to a description of the Father, the Son, and the Holy Ghost in terms of power, wisdom and goodness, clearly referring to Abelard and de Conchis [101], showing that just as there can be no division in God between his wisdom, power and goodness as attributes of the divine nature, so there can be no division between his actions ad extra of power, wisdom and goodness [102].

He admits that Scripture ascribes certain of these attributes more particularly to one Person than to another [103], but this does not imply separation of the Persons. It is simply a way of giving us some indication of the distinction of Persons : « fit hoc ad discretionem Personarum ut discernantur, non ut separentur » [104]. If we always spoke

---

probably written by Geoffrey of Auxerre and is published by Mabillon under the title of *Ejusdem Gaufridi contra capitula Gilberti Pictaviensis Episcopi* (PL 185, 595-618).

98. *Aenigma fidei* (*ibid.*) : « Essentiam Patrem, essentiam Filium, essentiam Spiritum Sanctum ».

99. *Ibid.* 421A : « Haec autem omnia nomina... sicut tres ibi sunt, et unum tres, sic ipsa omnia sunt unum, et unum omnia... Hoc enim ibi est posse, quod velle, quod sapere, quod nosse, et quod caetera omnia ; quae, ut dictum est, essentialiter et ad se de Deo praedicantur ».

100. *Ibid.* 421B : « Non minus est in singulis quam in omnibus, sed totum in singulis est, et in omnibus unum. Alioquin non simplex esset Deus noster, sed multiplex. Non solum autem, sed et omnia haec simul sunt singularum in Trinitate personarum ; ut sicut in Deo unum sunt haec omnia, sic haec omnia sit quaelibet in Trinitate persona ». Cf. the source in St Augustine, *De Trinitate* VII, 10 (PL 42, 932). « Summa Trinitate tantum est una quam tres... ita et singula sunt in singulis, et omnia in singulis, et singula in omnibus, et omnia in omnibus et unum omnia ».

101. Cf. v. g. *Disputatio adversus Abaelardum* (PL 180, 250 A-B) ; Abaelard, *De unitate et trinitate divina* (ed. R. Stölzle, Fribourg 1891, p. 2-4, 60-62). Cf. also *De erroribus Guillelmi de Conchis* (PL 180, 333C), a text quoted from *De philosophia mundi*, now attributed to de Conchis (PL 172, 44D-45A).

102. *Aenigma fidei* (421C) : « Sicut enim non aliter potens est Deus, aliter sapiens, aliter bonus ; sic nec, quantum in ipso est, aliter agit quae sunt potentiae, aliter quae sunt sapientiae, aliter quae bonitatis ». Cf. St Augustines doctrine, *De Trinitate* I, 12 (PL 42, 838) : « etiam de singulis dici quod omnium est, propter inseparabilem operationem unius ejusdemque substantiae ». Cf. also, *ibid.* IV, 21 (909) ; M. Schmaus, *Die psychologische Trinitätslehre des heiligen Augustinus*, Münster 1927, p. 152.

103. *Aenigma fidei* (422C).

104. *Ibid.* 421D.

of the inseparability of the Persons, we should never understand that these Persons constitute a Trinity [105] : « et tamen non dividat intellectus, quod distinguit auditus » [106]. Although the term « appropriation » is not used, the doctrine is clearly present [107].

The approach from the unity of the divine nature.

Throughout this section the approach is undoubtedly from the primacy of the unity of nature [108]. Here as in the polemical works [109], this may be partly explained by the need to meet his opponents on their own ground. A theory, which according to William's interpretation, bases the dictinction of Persons on a qualitative distinction of attributes within the divine nature, could be answered most easily by an analysis proceeding from the divine nature, showing through basic metaphysical principles that any distinction within the divine nature is impossible.

At the conclusion of the whole argument on the essential names, we understand very clearly the unity of the divine essence, and the fundamental principle that everything predicated « ad se » in God is predicated substantially. We accept the conclusions that follow from this principle, the identity of the Persons with the divine essence, and their unity in the operations ad extra. The difficulty is rather in seeing how a distinction of Persons can arise from within this absolute unity. This distinction is suggested through the implied doctrine of

---

105. *Ibid.* 422C-D : « Quae cum sit inseparabilis, numquam intelligeretur Trinitas, si semper inseparabilis diceretur ».

106. *Ibid.* 422C.

107. This shows the influence of St Augustine. Cf. M. SCHMAUS, *op. cit.*, p. 390-391, 415, showing that the concept though not the term is present in St Augustine. The doctrine is explicitly formulated in ST THOMAS, I^a, q. 39, a. 7-8.

108. There is only one transient suggestion of the approach from the distinction of Persons, whereby the inseparability of the Persons is seen as following not from the unity of essence, but from the very nature of the personal relations themselves in so far as they are « ad invicem ». Cf. *Aenigma fidei* (420B) : « haec autem in eo quod singulorum propria sunt singula, Trinitatis veritatem ; in eo autem quod ad invicem sunt et se alterum ad alterum ipso singularitatis suae nomine referri ostendunt, substantiae unitatem ». This is immediately preceded by the approach from the unity of nature : « in eo quod in summa semper unum sunt, consubstantialem unitatem ». This is an example of the blend of the two approaches, which we shall find more marked in the section on proper names, where the contrast between these two approaches is explained and illustrated more completely.

109. Cf. the whole of the second chapter of the *Disputatio* (PL 180, 250A-254C and 256A-D, 258D-259B).

appropriation : « insinuetur nobis veritas Trinitatis » [110], and by the reference to the « relative names », the Father, the Son and the Holy Ghost, which, although « ad invicem » are also « propria singula singulorum » [111]. But this distinction remains in obscurity, precisely because the whole argument focusses the attention above all on the unity of the divine essence.

The mystery.

Ultimately we are confronted with the mystery : « nec singularitas est nec diversitas » [112], and William introduces one of those suggestions, which occur in the course even of his most metaphysical arguments implying that the answer can only be found in an intuition which transcends conceptual knowledge : « difficultas loquendi cor nostrum ad intelligentiam trahit... vera unitas et vera Trinitas possit quidem aliquatenus mente sentiri, et si non possit simul proferri » [113]. One thing is certain. This mystery can never be explained by words or rational concepts.

> Haec enim de essentialibus Dei nominibus dicta sint. De quibus nihil est quod dicimus, quia nihil ad eum est, quidquid de eo dici potest ; quoniam non potest explicari verbis, quod ineffabile est. Deficiunt verba, caligat intellectus [114].

---

110. *Aenigma fidei* (422C). In itself this doctrine does not imply the approach from the unity of nature, as is evident from its presence in Scripture, which presents the Trinity primarily through the distinctions of Persons ; cf. v. g. *Eph.* 1, 3. 4. 6 ; *I Petr.* 1, 3. But in the present context, the primacy of the argument from the unity of nature is always apparent. The purpose of the argument is to emphasize the unity of the divine essence, the identity of the Persons with the divine essence, and consequently the impossibility of founding a distinctions of Persons on a distinction of divine attributes. The question of appropriation is introduced as if in a fictitious objection to the preceding argument. The objection is shown to be invalid, as he shows from the meaning of « Sapientia quippe Patris Filius est » ; cf. *Aenigma fidei* (421D-422A) following closely the argument of St Augustine ; cf. *De Trinitate* VII, 1 (PL 42, 935, 936). He shows according to St Augustine's argument that the meaning of this expression is not that the Father is wise through the Son, as if the Father were not himself Wisdom, but that the wisdom of the Son comes from the Father as from its origin ; cf. *Aenigma fidei* (422A) : « Sapientia de Sapientia ».

111. *Ibid.* 421D.

112. *Ibid.* 422D.

113. *Ibid.* Cf. the source in St Leo, *Sermon* 76 (PL 54, 405B) : « Bene ergo ipsa difficultas loquendi cor nostrum ad intelligentiam trahit... »

114. *Ibid.* 422D. This conception of the transcendance of the divine names reflects the theology of Erigena ; cf. *De divisione naturae* II, 28 (PL 122, 589C) : « hoc vere est mirabile nomen, quod est super omne nomen » ; cf. also 510C : « super omnem essentiam et intelligentiam ». William was also influenced by St Augustine on this question ; cf. *Aenigma fidei* (411C). *Speculum fidei*

Despite a final exhortation to pursue the mystery as far as is possible for the human intellect, this is William's final answer to the problem of the Trinity seen from the angle of the essential names. It is of interest to see how he meets the arguments of Abelard and de Conchis. He places himself on the ground of his opponents, the essential names, and in particular the attributes of power, wisdom and goodness. But instead of finding any « explanation of the Trinity » he reaches the reverse conclusion, and finds that the examination of the Trinity from this standpoint leads inevitably to the « mystery ».

The essential and relative names. (The Trinity in relation to creation).

This section follows the same principle of the simplicity of the divine essence. An analysis of the philosophical doctrine on creation concludes to the immutability of God in the act of creation. The change that takes place in creation can only be on the part of the creature [115]. Consequently, according to « ratio fidei », the name « creator » is identically the divine essence [116].

In the application of this doctrine to the Trinity, he argues from the principle of the essential names, the « regula omnium essentialium in Deo nominum » [117] and concludes that the Persons of the Trinity create as one single creator : « creator Pater, creator Filius, creator Spiritus Sanctus » [118].

The unity of the Persons in creation is therefore a further deduction from the unity of the divine essence. Once more we find that

---

(J.-M. Déchanet, *Le miroir de la foi*, p. 168 ; 394C) : « Interim etenim etsi non potest Deus videri, vel cognosci sicut est, non parum proficit proficiens, si nil pro Deo suscipit quod ipse non est ». This shows a verbal similarity to *De Trinitate* VIII, 2 (PL 42, 948) : « non enim parvae notitiae pars est... si antequam scire possimus quid sit Deus, possumus jam scire quid non sit ». But the text under discussion with its reference to the divine names suggests rather the influence of Erigena's « super omne nomen », especially in view of the Dionysian character of the *Aenigma fidei*, emphasizing above all the transcendance of the Trinity.

115. *Aenigma fidei* (423A-425D). Cf. St Augustine, *De Trinitate* V, 15 (PL 42, 922-924).

116. *Aenigma fidei* (425 C-D) : « Nomina tamen creatoris ad creaturam non relative accidentia, sed principalem in Deo essentiam creaturae significantia intelligantur ». The importance given to the relationship between God and creatures can be explained by the implied attack on Abelard's doctrine of the Holy Ghost as an extension of God ad extra towards creation. Cf. *Disputatio adversus Abaelardum* (PL 180, 261A-C).

117. *Aenigma fidei* (425D). This refers to 410D-411A, where this rule is shown to be the principle that whatever is predicated of the Persons « ad se » is predicated substantially ; cf. also 419D-420A.

118. *Ibid.* 425D.

the approach to the Trinity is from the unity of the divine nature, following closely on the doctrine of St Augustine [119]. There is no suggestion here of the action of the Persons in creation according to their mutual relation in the economy of « ex Patre, per Filium, in Spiritu », in the tradition of Scripture, the Greek and the pre-Nicene Latin Fathers, such as we shall find in the closing section of the *Aenigma fidei*. On the contrary the Persons are seen as acting in creation not according to their personal relationship, but according to their unity in the divine essence. Nor is there any trace of the later doctrine of St Thomas, who balances the emphasis on the unity of nature as the « principium quo » of creation with the conception of the Persons as the « principium quod », so that there is « unus creator » but not « unus creans » [120]. As we shall find again in the problem of Person, the Augustinian doctrine represents what Malet describes as the « essentialist » approach [121], with the main stress on the unity of nature. In this text William is wholly in the Augustinian tradition, as opposed either to the personalistic economy of Scripture and the Greek Fathers or to the later thomistic doctrine, which on the metaphysical plane, evolves the trinitarian doctrine of creation in a more personalistic direction than is found in the doctrine of St Augustine.

The problem of Person.

In the section treating specifically of the problem of Person, the unity of the divine essence is once again the fundamental principle from which the whole argument proceeds. The problem is not to show how the divine nature can be a unity, given the distinction of Persons, but how it is possible for a distinction of Persons to arise from a nature which is numerically one. The first and immediate principle is the unity of the divine nature [122].

Number.

The first problem is that of number. The unity of the divine nature is a numerical unity. William clearly accepts this doctrine despite

---

119. Cf. *De Trinitate* V, 13 (PL 42, 920) : « Pater et Filius simul ad creaturam unum principium est, sicut unus creator, sicut unus Deus... non possumus negare etiam Spiritum Sanctum recte dici principium, quia non eum separamus ab appellatione creatoris ».

120. *Comm. in Sent.* I, d. 11, q. 1, a. 4, ad 2. Cf. A. Malet, *Personne et amour dans la théologie trinitaire de saint Thomas d'Aquin*, Paris 1956, p. 85-86.

121. Cf. v. g. in relation to St Augustine and St Anselm, Malet, *ibid.*, p. 24-57.

122. The guiding principle is once again that of the unity of the Persons in whatever is predicated « ad se » ; cf. *Aenigma fidei* (411A) : « quidquid de singulis ad seipsos dicitur non pluraliter in summa, sed singulariter accipiatur ».

his assertion that the unity of God is « non numero... sed natura » [123]. « Non numero » is not a denial of what we should call numerical unity as is shown by the context denying the division of God into parts [124]. It is in fact an assertion of numerical unity in the generally accepted sense of the term and William's insistence on a unity in nature and not in number appears from the context to be a denial of the kind of unity which could be given through the union of a multiplicity of parts. This is accentuated still further when he contrasts the unity of three men with the three Persons of the Trinity, who are « verissime unum » [125], thus showing that unity in « nature » certainly does not imply a merely specific unity.

The problem is therefore how we can speak of number in God. How is it possible for « three » to arise within this absolute unity ? « Quid tres ? » [126]. He approaches the problem through the Dionysian tradi-

---

123. *Ibid.* 412A. He adds 412B that whenever Scripture writes « one » without further qualification, it implies unity of nature. Cf. St Augustine, *De Trinitate* VI, 3 (PL 42, 926).

124. *Aenigma fidei* (412B) : « non habens partes, sed in omni quod est vel habet, habens integrum totum suum ; si tamen omne, vel totum, vel integrum dici potest, ubi partes nullae sunt ».

125. *Ibid.* 412 B-C.

126. *Ibid.* 412C. This problem of number was the subject of discussion amongst theologians of the period. Cf. N. M. Haring, *The Case of Gilbert de la Porrée*, in *Mediaeval Studies* 13 (1951) p. 25. He refers to this problem in relation to Gilbert de la Porrée explaining that Gilbert « stressed the numerical plurality of the trinitarian Persons against the actual dangers of veiled Sabellianism apparent in a widespread opposition to a numerical distinction », but « warned that it is not a number in the ordinary sense ». He refers to *De Trinitate* (PL 64, 1262B) and to the same problem in St Bernard, *De consideratione* V, 7 (PL 182, 798C) and also to the text of William of St Thierry, *Aenigma fidei* (410C). Haring remarks that the criticism of the use of the term number is to be explained by « the then widely accepted opinion that numerical distinction is due to accidents and therefore not applicable to the trinitarian distinctions ».

The question of William's argument being directed against Gilbert de la Porrée is disputable ; cf. p. 27, n. 97. However that may be, the texts of William on number in the Trinity reflect one of the problems of the period, and his strong emphasis on the identity of the Persons with the divine nature contrasts with the doctrine of a substance distinct from the three Persons which had been attributed to Gilbert. We are reminded of the text of St Bernard in *De consideratione* V, 7-8 (PL 182, 797A-800A), where the unity of the divine nature is strongly emphasized with a distinctly polemical tone in opposition to the doctrine attributed to Gilbert de la Porrée. The date of this text of St Bernard is 1152-1153 after William's death.

At the same time William was aware of the difficulty in the approach from the unity of the nature as is shown in his problem of discovering how number can arise from this unity and later (cf. p. 35-38) in the question of the ontological foundation of the Persons.

tion mediated through Erigena, using in turn the way of affirmative and of negative theology. « Numerus est » [127], the affirmative statement that we can in some way predicate number of God, is followed at once by « numerus non est » [128], the denial that number exists in God, for this number is a kind of which we can have no conception. Finally in a text in the section on the proper names he synthesizes these two ways in the theology of « eminentia ». « Numerus est super numerum, quo tres unum sunt, et unum tres » [129]. We have here all the elements of the thesis, antithesis and synthesis of Erigena, the affirmation, the denial and the « via eminentiae » [130], and a close similarity to Erigenas text on unity and trinity as « plusquam unitas » and « plusquam trinitas » [131].

But he realizes clearly that this dialectic offers no solution to the problem. Human words are ultimately powerless, and his recourse is to the words of Scripture, illustrating the principle of *ratio fidei* that the Trinity must be approached from above rather than from below [132], from the very words of revelation rather than through human reason. « Deficiunt humana verba, ad verba verbi confugimus » [133]. These words of revelation tells us « Ego et Pater unum sumus » [134]. The « unum » expresses consubstantiality, « sumus » avoids the error of Sabellius [135]. Once more we return to the inescapable mystery, which is in no way solved but only accentuated in its rigid simplicity by this appeal to Scripture and to *ratio fidei*. The interest of Williams mentality is to see how his analysis of the problem ends always in a return to the initial mystery of the faith. To the question « quid tres ? » the answer is simply « unum » [136].

---

127. *Aenigma fidei* (410D).

128. *Ibid.* 410D. Cf. also *Meditativae orationes* (PL 180, 210B) : « extra omnem numerum ».

129. *Aenigma fidei* (435A).

130. Cf. ERIGENA, *De divisione naturae* I, 14 (PL 122, 462C) : « Essentia est, affirmatio ; essentia non est, abdicatio ; superessentialis est, affirmatio simul et abdicatio ». Cf. F. COPLESTON, *A History of Philosophy*, vol. II, London 1950, p. 119, showing this dialectic of thesis, antithesis, synthesis.

131. *De divisione naturae* II, 35 (PL 122, 614C) ; cf. also I, 13 (456A). Erigena is here the medium of the doctrine of Dionysius ; cf. *De divinis nominibus* XIII, 3 (PG 3, 980).

132. Cf. also the polemics against Abelard, *Disputatio adversus Abaelardum* 3 et 4 (PL 180, 255D-260C).

133. *Aenigma fidei* (411D).

134. *Ibid.* 411D, referring to *John* 10, 30.

135. *Ibid.* 412 A.

136. *Ibid.* 412C : « Cum ergo quaeritur de Patre, et Filio, et Spiritu Sancto si tres, quid tres ? ex auctoritate Domini, et secundum rationem fidei, nil melius, seu convenientius veritati respondetur, quam unum ». In his sense of the mystery underlying this problem, he is influenced by St Augustine. The text 411C :

The problem of Person ontologically.

The problem of « quid tres » had further implications than the mystery of number within the Trinity, and led to the fundamental question of the meaning of Person. What was meant by this traditional term of Person as applied to the Father, the Son and the Holy Ghost ?

This was one of the crucial questions which faced the mediaeval theologians. St Augustine had tackled the problem, but had found no solution. Basically his difficulty, as Malet has rightly observed [137], lay in finding the synthesis between the concepts of the relative and the absolute. He oscillated between two theories. On the one hand he conceived Person as an absolute [138] rather than as a relative and tended to identify Person with substance ; on the other hand in practice he often conceived of the Persons, Father, Son and Holy Ghost as pure relations, excluding any idea of subsistance [139]. In either case the result is a logical tendency towards Sabellianism. If Person is identified with substance, there can be no grounds for distinguishing the Persons from the divine essence. If on the other hand the Persons are reduced to a pure « esse ad » they are devoid of any ontological reality in the order of absolute being.

St Anselm found no solution to this problem. He conceived the Trinitarian relations not ontologically, but as a principle of dialectical opposition [140]. Consequently he was unable to discover the ontological reality of the Persons : « credat... in trinitatem propter tres nescio quid » [141]. It is the same problem that baffled St Augustine, the synthesis of the absolute and the relative.

« Excedit vero supereminentia divinitatis omnem communis eloquii facultatem » is from *De Trinitate* VII, 4 (PL 42, 939), where St Augustine writes treating of the same problem « quid tres ? » : « excedit supereminentia divinitatis usitati eloquii facultatem ».

137. Cf. A. MALET, *op. cit.*, p. 22-24.

138. Cf. v. g. *De Trinitate* (PL 42, 943) : « neque in hac Trinitate cum dicimus personam Patris aliud dicimus quam substantiam Patris ». Cf. I. CHEVALIER, *S. Augustin et la pensée grecque. Les relations trinitaires*, p. 48, showing that although the two concepts of Person and substance are not absolutely synonimous there is no real distinction. Cf. also A. MALET, *op. cit.*, p. 22.

139. Cf. v. g. *In Psalmum* 68 (PL 36, 845) : « Pater non ad se sed ad Filium dicitur ; ad se autem Deus dicitur » ; cf. A. MALET, *op. cit.*, p. 23 and I. CHEVALIER, *op. cit.* p. 69-73.

140. Cf. *Monologion* 38 (ed. F. S. SCHMITT I, p. 56) and R. PERINO, *La dottrina trinitaria di Sant'Anselmo*, Rome 1952, p. 171.

141. *Monologion* 79 (ed. F. S. SCHMITT I, p. 85). The same difficulty is illustrated in chapter 38 of the *Monologion* (I, p. 59), v. g. v. 27 : « sic est idipsum quod est et Pater et Filius ut non intelligam quid duos dixerim ». For this problem in St Anselm cf. R. PERINO, *op. cit.*, p. 173 : « Finchè la relazione trinitaria

Both St Augustine and St Anselm have the greatest difficulty in discovering the ontological reality of the Persons in themselves, and this is one of the consequences of their « essentialist » approach to the Trinity, conceiving very clearly the unity of the divine essence, but finding great difficulty in understanding how a Trinity of Persons can arise from this absolute unity. Eventually St Thomas discovered the necessary synthesis between the absolute and the relative through his doctrine of the Persons as « relationes subsistentes » [142].

This enabled his metaphysics of the Trinity to assume a more personalistic character than that of St Augustine and St Anselm, so as to conceive the processions as acts from subject to subject, the « principium quod » through the medium of the divine nature, the « principium quo » [143].

Williams attempt at a solution of the problem.

If we study the doctrine of William against this background, we shall find that he remains on this point in the « essentialist » tradition of St Augustine and St Anselm. His initial principle is the unity of the divine essence, and the problem is to discover « quid tres ». His whole difficulty is to discover what there is ontologically in the Trinity other than the divine essence, and he is reduced to the position of St Augustine, who accepted the term « Person » simply as a traditional defence against Sabellianism, but not as a satisfactory explanation of the problem. He expresses this standpoint in a text with almost verbal similarity to the text of St Augustine in *De Trinitate* [144], and he summarizes the whole difficulty with the words « etsi res sicut est non diceretur, non omnino tamen taceretur » [145].

But he does not follow St Augustine on his identification of Person

---

rimane principio dialettico e non è considerata *entitativamente*, per contraccolpo la natura (il *quid sit*) delle persone divine rimane preclusa in modo assoluto a qualsiasi grado di conoscenza ». Cf. also A. Malet, *op. cit.*, p. 56-57.

142. *Comm. in Sent.* I, d. 23, a. 3, in fine corp.

143. Cf. v. g. I^a, q. 41, a. 5, ad 1 : « dicimus quod essentia divina est principium quo generans generat ». Malet demonstrates this doctrine of St Thomas with a close examination of the texts (cf. *op. cit.*, p. 72-78), and he summarizes this thomistic theme with the description of generation (cf. p. 117-118) : « La génération va d'un sujet à un sujet à travers la nature ».

144. *Aenigma fidei* (412D-413A). The whole text beginning « timuit catholica pietas dicere tres essentias... » follows closely St Augustine, *De Trinitate* VII, 4 (PL 42, 941-942) : « timuit dicere tres essentias... » Cf. also the explanation of the use of the term Person for apologetic reasons, *Aenigma fidei* (412C) : « Placuit tamen Patribus propter disputandi necessitatem » and St Augustine, *De Trinitate* V, 9 (918).

145. *Aenigma fidei* (413A) ; cf. St Augustine, *De Trinitate* V, 9 (918).

with substance. He explicitly rejects the definition of Boethius of person [146], « rationalis naturae individua substantia » [147], on the grounds that in this definition person is identified with substance which would result in the Trinity consisting of one Person. This is a clear rejection of St Augustine's conception of Person as an « absolute », identifiable with substance. He chooses instead the definition « cujus pro sui forma certa sit agnitio » [148]. This definition, he maintains, is in accordance with the property of the Persons, which is to make themselves known through the acts of generation and procession, forming « quaedam personalis agnitio » [149].

He follows St Augustine rather in his alternative tendency to conceive of the Persons as pure relations. They are « tria propria relati-

---

146. *Aenigma fidei* (413B-C). Abelard also rejected this definition ; cf. *Tractatus* (ed. Stölzle, p. 64), *Theologia christiana* III (PL 178, 1258C).

147. Cf. *Liber de persona et duabus naturis* 3 (PL 64, 1343C). In *De Trinitate* XV, 7 (PL 42, 1065) St Augustine virtually accepts all the elements of this definition : « una persona, id est singulus quisque homo... id est substantia rationalis constans ex anima et corpore ». Cf. I. Chevalier, *op. cit.*, p. 53. The definition of « person » in absolute terms had already aroused suspicion in the early Middle Ages. Cf. N. M. Haring, *The case of Gilbert de la Porrée*, in *Mediaeval Studies* 13 (1951) p. 19. Haring refers to the opposition to Gilbert in his definition of person as « per se una », and mentions that Hincmar of Rheims rejected Godescalc's description of person as « per se una » on the grounds that it overstressed the idea of individual substance (cf. PL 125, 581A, 586A, 587C).

148. *Aenigma fidei* (413C-D). Père Déchanet suggests the possible influence of St Basil on this text ; cf. J.-M. Déchanet, *Guillaume de Saint-Thierry*, p. 97, footnote referring to St Basil, *Epistle* 236, 6 (PG 32, 883), where ὑπόστασις is opposed to οὐσία and ὑπόστασις is seen as a means of our knowledge, ἔννοια, of the Persons. The ἔννοια of St Basil can be compared with the « agnitio » of William. William's « tres personae communi nomine », *Aenigma Fidei*, 413C, can be compared with St Basil's contrast between ὑπόστασις and οὐσία as the individual to the common element (cf. PG 32, 884 B). It is very probably that the preceding epistle of St Basil, 235 (PG 32, 872) influenced William in the text comparing the growth of *ratio fidei* to the formation of the letters of the alphabet (*Aenigma fidei* 416 C-D ; cf. J-M. Déchanet, *Guillaume de Saint-Thierry*, p. 95). William also shows a knowledge of the Greek terminology in the context of the passage on the definition of Person. Cf. *Aenigma fidei* (414A) : « Personas sive, ut Graeci dicunt, hypostases, hoc est subsistentias ». Cf. also the context on the Greek theme of the Persons as relations of origin. It is therefore possible that he may have been influenced by St Basil in this definition of person, but no definite conclusion can be drawn.

This definition occurs also in the anonymous *De diversitate naturae et personae*, quoted by J. de Ghellinck, *L'histoire de persona*, in *Revue néoscolastique de philosophie* 36 (1934) p. 115. Cf. N. M. Haring, *The case of Gilbert de la Porrée*, p. 20.

149. *Aenigma fidei* (413D) ; cf. also 429D-430A. On this point he is in the tradition of the Greek Fathers, who conceived the persons in terms of relations of origin. Cf. A. Malet, *op. cit.*, p. 13.

va »[150]. But he is acutely aware that this offers no solution to the problem of what the Persons are ontologically in themselves which is the ultimate object of his search. He wants to discover the reality of the Persons not in so far as they are « ad alterutrum » but « in eo quod sunt »[151], and his whole difficulty is to discover how this reality consists of anything other than the concept of pure relation. The whole problem is that of the synthesis of the absolute and the relative. This is illustrated in his embarrassment in the application to the Trinity of the principle that everything which is « relative ad aliquid » is also « aliquid ad se »[152]. The Father, the Son and the Holy Ghost are « ad invicem »[153]. They are also « ad se ». But what is this « ad se » ? « Quid tres ? Quid tria ? »[154] He is then driven back to the impossible conclusion that if « there are three Persons 'ad se' », then there are three essences. « Numquid tres essentiae ? Absit ! »[155]

The mystery.

Once more he returns to the mystery of the Trinity, to the acceptance on faith of this reality of Person, and to the Dionysian doctrine that we can only rise to a knowledge of God through a recognition of his transcendance over all human concepts. This conclusion is expressed in a text from a later section of the *Aenigma fidei* on the proper names, which can be quoted here as an apt summary of his analysis of the problem of Person.

> Cum ergo quaeritur de Patre et Filio et Spiritu Sancto, quid sint, qui sint, si tres aliqui, si tria aliqua, exceptis relativis, quibus ad invicem sunt, quid dicemus ? Exceptis enim relativis, cum nulla apud homines nomina trium illorum, sive propria, sive communia inveniantur, non sine causa hoc esse fides pia intelligit, sed ineffabile esse id de quo agitur intelligens, ad cognitionem divinitatis ex cogitatione humanae ignorantiae magis eruditur[156].

---

150. *Aenigma fidei* (413D) ; cf. also *ibid.* 428A : « trium personarum, seu mutuarum ad invicem relationum ».

151. *Ibid.* 411 B.

152. *Ibid.* 411B : « omne quod relative ad aliquid dicitur, est etiam aliquid ad se, praeter id quod relative ad aliquid dicitur ».

153. *Ibid.* 411C : « Tria ergo aliqua, seu tres aliqui ad se sunt ; qui Pater, et Filius, et Spiritus Sanctus ad invicem sunt ».

154. *Ibid.*

155. *Ibid.* Cf. a similar passage in St Bernard, *De consideratione* V, 7 (PL 182, 799A). St Bernard starting also from the initial assumption of the unity of nature is unable to discover how a plurality of Persons can arise within this nature : « Quid numerasti ? Natura ? Una est. Essentia ? Una est... »

156. *Aenigma fidei* (428D-429A).

Further difficulties in the approach from the unity of nature.

This inability to conceive the ontological reality of Person in the Trinity results in a metaphysics of the Trinity which impoverishes the reality of the Persons, and tends inevitably to centre the attention on the divine essence [157]. One of the results is the doctrine that essence generates essence, as opposed to the personalistic doctrine that the processions are a result of the action of the Persons, the *principium quod*, based on the metaphysical principle « actiones sunt suppositorum ». St Augustine is ambiguous on this point [158], and William follows him in his reference to St Augustines doctrine of the Son as « sapientia de sapientia », « essentia de essentia » [159]. If it is objected that a passing reference to this formula of St Augustine does not commit him to this doctrine, there is another text in the *Aenigma fidei* where he refers to generation as « facientis omnia divinitatis essentia » [160]. It is difficult to show from such transitory references that he had formulated a specific doctrine on this subject, but it is evident that he had no clear idea of generation proceeding from the Person as *principium quod*.

The contemporary background. Gilbert de la Porrée.

The question arises as to the existence of another and more personalistic metaphysics of the Trinity contemporary with William.

---

157. The reference to the Greek terminology « hypostases » (*hoc est subsistentias* ; cf. p. 37) does not alter this strongly essentialist trend. The significance is purely terminological as is shown by William's dilemma in finding the ontological foundation of Person, unable to find a *tertium quid* between « essence » and « relation » ; cf. p. 35-38. The reference is to a text falsely attributed to St Jerome : « personas, sive, ut Graeci exprimunt, hypostases ». Cf. *De erroribus Guillelmi de Conchis* (PL 180, 336B), explicitly referring to St Jerome. The use of this terminology is resumed again by Peter Lombard *I Sent.* (PL 192, 589). There is a further suggestion of Peter Lombards doctrine on the Persons as excluding « solitudo » in the Trinity. Cf. *Aenigma fidei* (434D) : « Solitudinem non recipiat Patris et Filii et Spiritus Sancti Trinitas », and Peter Lombard *I Sent.* (PL 192, 589). Cf. A. Malet, *op. cit.*, p. 64-65 for Peter Lombards doctrine of Person. Some mutual influence of William and Peter Lombard is possible. Peter Lombard held the chair of theology at Notre Dame 1135-1150, contemporary with William's principle works.

158. Cf. *De Trinitate* VII, 2 (PL 42, 936). « Sapientia de sapientia, sicut essentia de essentia » is an example of St Augustines apparent acceptance of the doctrine that generation follows from the essence. Chapter 7 of book XV *De Trinitate* (1065-1067) affirms both the doctrine of Person generating Person, and essence generating essence. Cf. A. Malet, *op. cit.*, p. 24.

159. *Aenigma fidei* (422A) : « Sapientia de sapientia... essentia de essentia ». The source is *De Trinitate* VII, 2 (PL 42, 936).

160. *Aenigma fidei* (432B).

Malet has drawn attention to two currents of trinitarian thought in the middle ages, the Augustinian tradition represented principally by St Augustine, St Anselm and Abelard emphasizing the unity of the divine essence, and a personalistic tradition inheriting the doctrine of the Greek Fathers, emphasizing the Persons to the point of falling into the danger of tritheism [161]. He places the origin of this last tradition with William's contemporary, Gilbert de la Porrée, and traces the personalistic tendencies through Richard of St Victor, Alexander of Hales and St Bonaventure, showing St Thomas as representing a synthesis of both traditions [162].

The interest of this personalistic tradition in relation to William's doctrine lies principally in the theology of his contemporary, Gilbert de la Porrée. Malet interprets the distinction in the doctrine of Gilbert de la Porrée between *subsistens* and *subsistentia* as that between the *id quod* and the *id quo* and maintains that the aim of his Trinitarian theology was to establish against the Sabellian tendencies the existence in God of one *id quo* and three *id quod* [163]. Basically, he maintains, the doctrine of Gilbert de la Porrée was on this point very close to that of St Thomas [164]. The interpretation of Malet is interesting [165], but there are reasons for a criticism of his case on the grounds of over simplification. It should be noticed that in the thorough examination of the doctrine of Gilbert de la Porrée in the recent work of Schmidt [166] the author concludes that the emphasis of Gilbert is primarily on the

161. Cf. A. MALET, *op. cit.*, p. 31. This work gives an appendix on the sources of the Greek Fathers which were available to the mediaeval theologians (cf. p. 161-187) and suggests (p. 31) that the more personalistic trend in the middle ages was influenced by the Greek Fathers. But he warns against an over simplification of this question. He refers to Abelards knowledge of the Greek Fathers together with his modalistic trinitarian theology, and to Richard of St Victors Augustinian inspiration together with his emphasis on the Persons.

162. *Ibid.*, p. 31-53.

163. *Ibid.*, p. 31-34.

164. *Ibid.* He refers to M. E. WILLIAMS, *The Teaching of Gilbert Porreta on the Trinity as found in his Commentaries on Boethius*, Rome 1951, and to N. M. HARING, *The Case of Gilbert de la Porrée, Bishop of Poitiers*, in *Medieval Studies* 13 (1951) p. 1-40, whose interpretations are on the same lines as Williams (cf. A. MALET, *op. cit.*, p. 32-33, footnote 3). Malet refers (*ibid.*, p. 35) to the conclusion of WILLIAMS, *op. cit.*, p. 104 : « Williams pense à juste titre que, sur la question des rapports de la personne et de la nature, on ne peut pas prouver que la position de Gilbert soit très différente de celle de saint Thomas ».

165. M.-D. CHENU, *La théologie au XII^e siècle*, p. 308, appears to support Malet by his reference to Gilbert's development of a personalistic trinitarian theology.

166. M. A. SCHMIDT, *Gottheit und Trinität nach dem Kommentar des Gilbert Porreta zu Boethius De Trinitate*, Basel 1956.

unity of the divine nature [167]. He argues that despite Gilbert's opposition to the Augustinian analogies on the grounds of Sabellianism [168] and his attempt to discover an ontological foundation for Person [169], he does not succeed in discovering the answer [170]. Moreover the question of the *principium quod* and *quo*, as can be seen also from Haring's study, is more complex than we are led to believe from the arguments of Malet [171]. Finally there is the possibility that Gilbert's doctrine, like that of Abelard's, may have to be interpreted more in terms of logical *formulae* than as an insight in the real order into the Trinitarian life [172] and it is significant that Malet ignores the interpretation given by Cottiaux to Abelard's doctrine from this point of view [173]. It is difficult therefore to prove conclusively the existance

---

167. *Ibid.*, p. 21, 164, 168 ; cf. especially p. 164 : « darüber hinaus aber ist Gilbert der göttlichen Seinseinheit so verhaftet, dass er noch viel weniger als Augustin zu einer Darlegung dessen kommt was die drei Personen eigentlich seien ».

168. *Ibid.*, p. 13, 14 ; p. 164 and especially p. 110-111, footnotes 287 and 288, where he refers to the text of Gilbert's commentary *In librum De Trinitate* (cf. PL 64, 1279C) : « ut Sabelliani... velutius animae mentem, notitiam, amorem... »

169. *Ibid.*, p. 168 : « über Augustin und Boethius hinaus versucht er dann wieder, das Wort 'Person' in der Trinität... aus einem Verlegenheitswort zu einem inhaltlich gefüllten Analogiebegriff zu machen ».

170. *Ibid.* : « Dieser Versuch konnte nur in sehr bescheidenem Masse gelingen » ; p. 113, footnote 293 : « faktisch doch nicht sehr viel weiter kommen als Augustin und Boethius » ; cf. also p. 164.

171. Admittedly Schmidt (*ibid.*, p. 157) associates the « quod est » primarily with Person, and the « quo est » with nature, but the nature is also associated with « quod est » (« dass neben dem dreifachen *quod* noch ein einfaches *quod* gibt ... ») and the Persons also with the « quo » (« Die Zählbarkeit... muss ihr eigenes *quo est* haben... », and again *ibid.*, p. 158 : « also mussen hier drei verschieden *quo est* angenommen werden, die als die Relationen der drei Personen bezeichnet werden »). Cf. also HARING, *The Case of Gilbert de la Porrée*, p. 1-40 ; v. g. p. 15-16 and p. 18 referring to the text of OTTO OF FREISING, *Gesta Friderici I*, 52 (MGH, SS, XX, 379) : « Patrem alio esse esse Deum » ; cf. the article of Haring p. 16 explaining that the meaning is « the Father as God has another *quo* than the Father as the Father ».

172. Cf. J. COTTIAUX, *La conception de la théologie chez Abélard*, in *Revue d'Histoire ecclés.* 28 (1932) p. 813-814 : « Cette manière d'isoler les mots de leur contenu est déconcertante mais non pas singulière à l'époque d'Abélard. Gilbert de la Porrée agit de la même façon quand il raisonne sur la divinité en la distinguant de la nature divine ». Cf. also HARING, *loc. cit.*, p. 18 : « his differentiation between God and Divinity is basically one of grammar formally one of logic and not of metaphysics », and again p. 40 : « Gilbert's use of *id quo* and *quod* in its numerous applications is first of all an application of a grammatical and logical rule of speech ».

173. Cf. the treatment of Abelard's trinitarian theology, A. MALET, *op. cit.*, p. 60-62 repeating the accusations of Sabellianism without even a reference

of a trinitarian theology contemporary to William, which gives full value to the role of the Persons in the intratrinitarian sphere.

Conclusion on William's doctrine of Person in the Trinity.

It is possible, as has already been suggested in William's treatment of the numerical distinction [174], that he emphasized the unity of nature in opposition to the dangers of the doctrine attributed to Gilbert de la Porrée by his contemporaries, such as Geoffrey of Auxerre. The accusation made against Gilbert was that of introducing a quaternity into the Trinity by separating the Persons from the substance [175]. The question as to whether the doctrine of Gilbert de la Porrée correctly interpretated was in fact on the way to the discovery of a more personalistic intratrinitarian theology than that of William, is difficult to prove conclusively. Nevertheless even if William is not in positive reaction against the discoveries which Malet attributes to Gilbert de la Porrée, he can hardly be said to have advanced the metaphysics of Person in relation to the Trinity. As regards the pure definition of Person he is even retrogressive. He sees the dangers in the definition of Boethius, but offers no satisfactory alternative [176], and ignores the contribution of St Anselm who uses the definition of Boethius by extracting the note of 'individuality' and 'incommunicability' [177].

The weakness of William's « ratio fidei » is apparent here. In reaction against the dangers of contemporary scholasticism, he refuses to admit the value of developing a metaphysics in its own right [178], which was one of the great contributions of the scholastics, ultimately to be of great service to theology, conditional on the final subordination of reason to faith.

---

to Cottiaux or an attempt to answer his arguments based on a close study of the texts of Abelard ; cf. J. Cottiaux, *loc. cit.* 28 (1932) p. 247-295, 533-551, 787-828.

174. Cf. p. 27 and 33.

175. Cf. N. M. Haring, *The Case of Gilbert de la Porrée*, p. 1-40, and especially p. 18-26 ; cf. v. g. p. 20 referring to Geoffrey's assertion, *Contra Gilbertum* (PL 185, 609 C-D) that Gilbert taught that « the personal *proprietates* are as he (Gilbert) affirms, numerically so distinct, that the divine Substance is one *unum* and each proprietas another *unum* ».

176. Definition « cujus pro sui forma certa sit agnitio » (cf. p. 37) does not offer a satisfactory metaphysical solution. It does not offer a definition of Person in its ultimate ontological reality, but defines Person simply as a means of manifesting to us the distinction of the opposing relations.

177. Cf. R. Perino, *La dottrina trinitaria di Sant'Anselmo*, p. 179, 182.

178. Cf. previous article. His approach to the problem of Person is based on this conception of *ratio fidei* and is a resumption of traditional doctrine rather than an attempt towards further progress through metaphysical reflection on the meaning of Person ; cf. *Aenigma fidei* (413 D) : « Haec de nomine personae, quod in causa et ratione fidei a sanctis Patribus appositum est ».

Despite this lack of a positive solution he shows an acute realization of the problem, and, as always in his intratrinitarian theology, his chief contribution lies in his emphasis on the mystery. His conclusion « ineffabile esse id de quo agitur » [179] is still relevant even after the Thomistic synthesis of « relatio subsistens ». This synthesis of the relative and the absolute defines the nature of Person in the Trinity, and offers a personalistic metaphysics of the Trinity, which is denied to the purely Augustinian tradition, but the mystery still remains and we can never positively understand the meaning of « relatio subsistens ».

The proper names.

William's treatment of the intratrinitarian life of the processions is marked by his characteristic sense of the transcendance of the Trinity over human concepts. The terms « Pater, Filius, Spiritus Sanctus ; gignens et procedens », are « divina quaedam instrumenta per homines Dei Deo plenos a Deo nobis transmissa » [180]. But at the same time they are limited by their human connotations, and are therefore incapable of conveying the full divine reality. Their relationship to this divine reality is that of a sign to the thing signified [181] and we should pay attention primarily to what is signified rather than to the sign [182], accepting the sign in so far as it helps us to understand the Trinity, while rejecting its purely human limitations [183]. This approach recalls Erigena's doctrine that all our concepts of the Trinity are theophanies, « vestigia », imperfect reflections of a reality which transcends all intellectual concepts [184]. The difference lies in the emphasis given by William to « ratio fidei » [185] and the criterion of the

179. Cf. p. 38.

180. *Aenigma fidei* (427 A).

181. *Ibid.* : « rerum notitiam, quarum signa sunt, minime impleta ».

182. *Ibid.* 409 C-D : in the general rules for the evolution of dogma « non tam signa ipsa nominum vel verborum attendenda sunt, quam id quod per signa ipsa designatur ».

183. *Ibid.* 427 A : « quantum nos verba adjuvare possunt, veneranda et amplectenda nobis sunt ; ubi vero deficiunt verba, sicut verba, cum gratia ejus qui nominatur et benedictione, pertranseunda sunt ».

184. Cf. *De divisione naturae* II, 35 (PL 122, 614 C) : « quaecumque de simplicissimae bonitatis Trinitate dicuntur, seu cogitantur, seu intelliguntur, vestigia quaedam sunt atque theophaniae veritatis, non autem ipsa veritas, quae superat omnem theoriam non solum rationalis, verum etiam intellectualis creaturae ». Cf. also *De praedestinatione* IX, 2 (390 C).

185. Forest writes of Erigena (cf. Fliche-Martin, *Histoire de l'Église*, t. XIII, p. 11) : « Il ne faut songer à aucun type de connaissance qui ne procéderait pas d'une influence surnaturelle... la raison est en elle-même l'instrument d'une connaissance religieuse », but there is not the same explicit insistance on faith, which we find in William's unique concept of « ratio fidei ».

value of these concepts lies in the « forma hac sanorum in fide verborum » [186]. Faith is the formative power in the application to the Trinity of such concepts as 'relation' and 'generation', rather than any purely metaphysical analysis of the concepts themselves. This subjection of human concepts to the light of faith will be seen to stress principally the dissimilarity rather than the similarity of these human terms to the divine reality.

Relation.

The basis of the problem is the traditional teaching, accepted by William, that relation « ad aliquid » is the principle of plurality as opposed to « ad se » the principle of unity [187]. The difficulty begins with the application of « relation » to the Trinity in the light of « ratio fidei ».

Relation in God is not an accident [188], and arises within a substance of absolute unity [189], whereas the human concept of relation presupposes distinct substances without which we cannot conceive of the relations. The relationship for instance between a master and his servant presupposes two men, two distinct substances, whereas the relationship between the Father and Son in the Trinity arises within a God who is

186. *Aenigma fidei* (428 A) : « rerum enim divinarum intellectus, quarum haec signa videntur esse, non tam per haec datur, quam ad intelligendum de Deo quod cupimus, forma hac sanorum in fide verborum informamur et nutrimur ». Cf. also 427 A. This whole passage on the limitations of human words and concepts reflects his apologetics against Abelard.

187. *Ibid.* 430 B-C : « altera se habeat circa ea quae ad se sunt, servando ubique unitatem ; altera circa id quod ad invicem sunt, praedicando Trinitatem ». Cf. also 420 A. « Ad invicem » is specifically stated to be « relation » ; cf. *ibid.* 428 A : « ad invicem tres Personae relative ». The texts contrasting « ad aliquid » with « secundum substantiam » (cf. v. g. *ibid.* 418 B, 419 A) illustrate the Aristotelian and Augustinian concept of relation in opposition to substance as opposed to the neoplatonic tendency in the Greek Fathers, showing relation in terms of the bond uniting the processions in their dynamic movement proceeding from and returning to the principle of the Father. Cf. for this theme I. CHEVALIER, *S. Augustin et la pensée grecque. Les relations trinitaires*, p. 167-179.

188. *Aenigma fidei* (428A) : « tres personae relative... non secundum accidens ».

189. *Ibid.* 428 C-D : « omnis essentia quae relative dicitur est etiam aliquid, excepto relativo suo, sicut homo dominus... sed homo dominus et homo servus, cum ad invicem dicuntur, duo homines sunt. Deus autem Pater et Deus Filius, non duo dii sed unus Deus sunt ». Cf. ST AUGUSTINE, *De Trinitate* VII, 1 (PL 42, 934-935). This is an interesting example of William's choice of a text from the Fathers, adapting it to illustrate a different theme from its original purpose. St Augustine uses this argument to prove that the Father cannot be wise only through the wisdom of the Son, whereas William uses it to show the transcendance of « relation » in the Trinity.

an absolute unity. Relationship in the Trinity is therefore « extra regulam et ordinem relativorum » [190].

The special interest of William's treatment of « relation » lies in his emphasis on the transcendance of « relation » in the Trinity over the human philosophical concept. This very conception which was used traditionally as a defence of the Trinity against the charge of absurdity [191], and which with St Anselm becomes a step in the process of deducing the existence of the Trinity through necessary reasons [192], is used by William as a means of emphasizing further the mystery, the incomprehensibility of the Trinity [193].

This approach to the problem was not only of value historically in opposition to a rationalisation of the mystery, but is of importance even for our contemporary theology. The defence of the Trinity against absurdity through the concept of relation is always open to the danger of minimising the mystery. We may easily think that we have lessened the mystery, when in fact we have only transposed it into different terms [194]. A relation which arises within an absolute unity, in William's words « extra omnem regulam relativorum », is no less a mystery than the original statement of the faith, unity of substance with a distinction of Persons.

---

190. *Aenigma fidei* (428A). This principle is summarized very clearly in 419 C : « extra omnem regulam relativorum una substantia suam verissimam ac solidissimam teneat unitatem ». Cf. a similar emphasis in Erigena on the transcendance of relation, *De divisione naturae* I, 16 (PL 122, 465B) : « ut enim, ni fallor, quem ad modum superat omnem essentiam, sapientiam, virtutem, ita etiam et omnem habitudinem ineffabiliter supergraditur. Quid enim crediderit, talem habitudinem inter Patrem et Verbum suum esse qualem inter Abraham et Isaac potest cogitare ».

191. Cf. *Dictionn. Théol. cath.* XIII, 2136 ; A. Michel, *Relations divines*, p. 66-67 ; I. Chevalier, *op. cit.*, p. 29-36.

192. Cf. R. Perino, *La dottrina trinitaria di Sant'Anselmo*, p. 171.

193. The apologetic purpose of the concept of relation is present but is wholly subsidiary to the theme of the mystery ; cf. v. g. the transient reference to the apologetic argument. *Aenigma fidei* (430C) : « relatio tres personas relative se habentes ad invicem dicit, sed tres Deos dici omnino contradicit ».

194. Cf. v.g. M. T.-L. Penido, *Le rôle de l'analogie en théologie dogmatique*, Paris 1931. His analysis of subsisting relations according to the concept of an analogy of proper proportion is an example of a recent work, which expounds the problem with great skill, but not sufficiently stressing that the mystery is in no way lessened through being stated in terms of relation. Cf. v. g. p. 312, on the role of analogy : « son rôle qui consiste non point à démontrer le *an sit* ou le *quid sit*, mais à expliquer le *quomodo sit* ». His conclusion, p. 322-323, is : « Nous soupçonnons enfin que Dieu doit être aussi nécessairement trine qu'il est un. Pourquoi ? Nous ne saurions le dire, mais n'est-ce point beaucoup que l'analogie, en nous montrant la suréminence ineffable et féconde, nous ait montré le pourquoi de cette nuit ? »

The Processions.

William's treatment of generation is a further example of his emphasis on the transcendance of the Trinity. An interesting comparison can be made between his approach and that of St Thomas. In the article from the *Summa* St Thomas proceeds from the analysis of the philosophical concept of generation, illustrating point by point the similarities between this concept and generation in the Trinity, in order to demonstrate that the generation of the Son fulfils all the essential conditions of the philosophical definition : « origo viventis a principio vivente conjuncto secundum similitudinem ejusdem naturae » [195].

William on the other hand is concerned with demonstrating not the similarities but the differences between generation in God and the human concept of generation. The human concept of generation is not conceived as a definition which is fulfilled in the Trinity in all its essential notes, as if in demonstration of an analogy of proper proportion. It is conceived rather as a sign pointing to an infinitely transcendant reality [196], but in itself wholly insufficient to convey the full reality of the thing signified. It is the differences rather than the similarities which are stressed.

Generation in the Trinity is neither active nor passive [197]. It is beyond time or place [198], excluding any idea of separation [199] within the divine unity. It is eternal. The Son is always Son, and there was never a moment when the Father began to be Father, or the Son began to be Son [200]. Divine generation excludes anything accidental [201]. It is the transcendance which is emphasized, despite the admission that the term generation can really be predicated of the Trinity [202] and we are left in obscurity as to how this can be possible. Ultimately once again we return to the mystery « vera sed divina et imperscrutabili et inenarrabili nativitate » [203].

---

195. *I[a]*, q. 27, a. 2, c.

196. Cf. *Aenigma fidei* (427A-B) ; v. g. 427A, such terms as « gignens » and « procedens » are « divina quaedam instrumenta... sed tamen rerum notitiam, quarum signa sunt, minime impleta ». Cf. the whole context from 426D contrasting the different methods in the knowledge of human and divine things « quibus significandis nulla prorsus verba idonea sunt ».

197. *Ibid.* 427B.

198. *Ibid.*

199. *Ibid.*

200. *Ibid.* 427B-C, 428B. Compare « non ita esse semper, quasi ex quo natus est Filius... sed ex eo quod semper natus est Filius » with the source in St Augustine, *De Trinitate* V, 5 (PL 42, 914).

201. *Aenigma fidei* (428B).

202. *Ibid.* 436D.

203. *Ibid.*

The procession of the Holy Ghost, like the generation of the Son, is eternal [204]. William follows St Augustine closely in his formula for the procession of the Holy Ghost from the Father and the Son [205]. This is a further instance of St Augustines « essentialist » approach as opposed to the more personalistic theory of procession, which was developed with Alexander of Hales [206], St Bonaventure [207] and St Thomas. St Thomas argues that there are « duo spiratores » on the grounds, that an act receives its number from the suppositum [208]. This leads to the distinction that there is « unum principium (principium quo) », but not « idem principium (principium quod) » [209]; on this point William remains strictly in the Augustinian tradition. But this is combined with the Greek emphasis on the Father as the ultimate source of the procession, the « fons quidam et origo » [210], with a suggestion also of the theory of the processions in which the nature is conceived as the object of an act of donation from Person to Person [211].

The inseparability of the Persons.

In the section on the proper names the emphasis on the approach from the unity of nature becomes less pronounced. As the *Aenigma fidei* moves towards the conclusion based on the economy of Persons, there are indications even in the more metaphysical part of the work of a more personalistic approach to the Trinity.

The argument for the inseparability of the Persons reflects the

---

204. *Ibid.* 427D.

205. *Ibid.* 430D : « Unum enim sunt principium Spiritus Sancti, Pater et Filius, sed principaliter Pater, quoniam et hoc Filius a Patre nascendo accepit, ut cum Patre unum et ipse principium Spiritus Sancti sit » ; cf. also 435D-436A. Cf. St Augustine, *De Trinitate* XV, 17, 26 ; V, 14 (PL 42, 1081, 1094, 921) : « non duo principia... sic relative ad Spiritum Sanctum unum principium ».

206. *Summa*, Pars I, inq. 2, tract. un., q. 1, tit. 2, c. 1 et 5 (ed. Quaracchi 1924, t. I, nº 304, 311).

207. *I Sent.*, d. 29, a. 2, q. 2 (ed. Quaracchi 1882, t. I, p. 515).

208. *I Sent.*, d. 11, q. 1, a. 4.

209. Cf. *I Sent.*, d. 29, q. 1, a. 4, ad 3, and *Summa theol.* Iª, q. 36, a. 4, ad 6. Cf. A. Malet, *Personne et amour dans la théologie trinitaire de saint Thomas d'Aquin*, p. 143-145, and p. 48-53 for this doctrine in Alexander of Hales and St Bonaventure.

210. Cf. *Aenigma fidei* (435D), where this doctrine of the procession of the Holy Ghost coincides with his introduction of the presentation of the Persons « quoad nos » : « ex patre, per Filium, in Spiritu ad Patrem » (cf. *ibid.* 436 AB) and also 430D-431A.

211. *Ibid.* 431A : « Pater enim ex nullo originem ducens, origo divinitatis est. De ipso vero habet Filius quod nascendo ab eo accepit, ut naturali essentia unum cum ipso est ». Cf. Th. de Régnon, *La sainte Trinité*, vol. I, c. 2, p. 341, 342, 343.

approach both from the unity of nature and from the distinction of Persons. For there are two ways in which we can argue to the unity of the divine Persons. We can either follow the approach from the unity of nature and prove the unity of the Persons from the consubstantiality of the essence. This argument places the divine nature as the first object of attention, arguing that the Persons are one, *because* the divine nature is one. Alternatively we can argue that the Persons are a consubstantial unity not from the unity of the divine nature but from the mutual circumincession of the Persons in their relations « ad invicem ». This argument places the Persons as the first object of attention, arguing that there is consubstantiality, because the Persons are « ad invicem » [212].

The following text illustrates the interpenetration of these two methods.

> Nullum ibi nomen sit quo sic nominetur quaelibet Persona, ut non aut tribus naturali unitate conveniat, sicut cum dicitur potens, sapiens, bonus et caetera hujusmodi ; aut alteram ad alteram referri, etiam in ipso singularitatis nomine demonstrat, sicut cum dicitur Pater, Filius, Spiritus Sanctus. In relativis enim nominibus nequaquam sic una Persona singulariter dicitur, ut non ad alteram ipso suo nomine referatur. Relativo quippe vocabulo sic una Persona singulariter dicitur in se, ut non dicatur ad se. Idcirco relatio ipsa vocabuli personalis Personas separari vetat, quas cum simul nominat simul etiam insinuat. Cum enim dicitur Pater intelligitur pariter et Filius, cujus est Pater ; cum dicitur Filius intelligitur et Pater cujus Filius est. Cum vero Spiritus Sanctus « donum » dicitur sicut Verbum Filius ad dicentem, sic et donum ad donantem » [213].

In this text we find both arguments. First there is the argument from unity of nature, « naturali unitate » [214]. Then there is the argument from the mutual relations. The very concept of relation implies inseparability : « relatio ipsa vocabuli personalis Personas separari vetat ». We do not find here the full Greek scheme of circumincession, when the inseparability of the Persons is illustrated by the complete scheme « ex Patre, per Filium, in Spiritu », the outgoing movement of expansion, to be brought again into unity by the return movement « in spiritu, per Filium ad Patrem » [215]. The unity here is illustrated simply by the opposition of relations : « cum enim dicitur Pater intelligitur pariter et Filius, cujus est Pater ; cum dicitur Filius, intelligitur et Pater, cujus Filius est ». Then follows the corresponding relation

---

212. Cf. DE RÉGNON, *op. cit.*, p. 410 sg., especially p. 410 distinguishing the two methods : « Les personnes sont l'une dans l'autre parce qu'elles sont consubstantielles... Les personnes sont consubstantielles parce qu'elles sont l'une dans l'autre ».

213. *Aenigma fidei* (429C-D).

214. Cf. also 427C for the same argument : « veritate unius divinae essentiae ».

215. Cf. v. g. ST JOHN DAMASCENUS, *De fide orthodoxa* I, 8 (PG 94, 829).

of the Holy Ghost : « donum ad donantem ». But the principle is the same as with the Greek circumincession. The inseparability of the Persons is illustrated from the very existence of relative opposition [216].

The inseparability of the Persons is illustrated further in relation to creation [217] and to the incarnation [218]. These themes will be treated with the the economy of the Persons *ad extra*. The text on the action of the Persons in creation [219], which will later be examined closely, is an example of the approach from the distinction of Persons according to the economy « ex Patre, per Filium, in Spiritu », occurring within the central speculative section of the *Aenigma fidei* on the divine names, and suggests a gradual preparation for the concluding section based on this economy.

B) *The Trinitarian Economy.*

In the *Epistola ad Romanos* William comments on the Scriptural presentation of the trinitarian economy « ex Patre, per Filium, in Spiritu » [220]. Although he introduces the Augustinian explanation of the Holy Ghost as the mutual union between the Father and Son [221], the general treatment of the subject is on the lines of a simple commentary on Scripture. In the *Aenigma fidei* this Scriptural scheme is presented from a more technical standpoint, leading to a discussion of the speculative trinitarian problems arising out of this economy. The scheme « ex Patre, per Filium, in Spiritu » appears towards the end of the central treatise on the divine names showing the action of the Persons in the operations *ad extra* [222]. Finally there is the conclusion of the whole work, based on the whole supernatural economy in the work of redemption [223]. Basically the structure is that of the

---

216. DE RÉGNON, *op. cit.*, p. 409 sg. This passage may have been influenced by St Athanasius ; cf. *Epistola I ad Serapionem* 14 (PG 26, 565 A-B). Cf. v. g. the similarity between PG 26, 565 A-B : καὶ λεγομένου τοῦ Πατρὸς, πρόσεστι καὶ ὁ τούτου λόγος... and *Aenigma fidei* (429D) : « cum enim dicitur Pater intelligitur pariter et Filius... » This is the source suggested by Père Déchanet ; cf. *Guillaume de Saint-Thierry*, p. 203. There is the possibility also of the influence of St Hilary on his argument to unity through opposing relations ; compare v. g. ST HILARY, *De Trinitate* VII, 32 (PL 10, 227A) : « nec non unum sunt qui invicem sunt. Invicem autem sunt cum unus ex uno est » and *Aenigma fidei* (429D) : « id circo relatio ipsa vocabuli personas separari vetat, quas cum simul nominat, simul etiam insinuat ».

217. Cf. p. 52-53.

218. *Ibid.*, p. 53-54.

219. *Aenigma fidei* (431C-432B).

220. *Epistola ad Romanos* (PL 180, 590C-592C).

221. *Ibid.* 591D.

222. *Aenigma fidei* (PL 180, 431C-432A).

223. *Ibid.* 435D-440D.

action of the Persons « quoad nos » rather than in their intratrinitarian life [224], which gives the conclusion a different character from the central treatise. But within this general structure problems are raised of a speculative nature.

The interest of the conclusion from the speculative point of view does not lie chiefly, as in the central treatise on the divine names, in the intensive analysis of intratrinitarian problems as such. The particular contribution here is that the intratrinitarian life appears as the ultimate foundation for the economy *ad extra*. Seen as the root of the historical economy, the treatment of these speculative question is influenced by the framework in which they are placed. The Father as the « fons quidam et origo » of the intratrinitarian life is shown also as the origin of the mission of the Son *ad extra* [225]. The doctrine of appropriation receives the special emphasis that certain attributes are ascribed to the Father on the grounds of his priority of origin [226]. The procession of the Holy Ghost, placed in the context of this emphasis on the Father in his priority of origin [227], now assumes the character of a chain of principles with the Son as « principium

224. The trinitarian life « quoad nos » is usually related in William's theology to the inward development of the soul. Cf. the article on this subject in *Rech. Théol. anc. méd.* 26 (1959) 85-127. This contrasts with the more objective historical presentation of the works of the Trinity *ad extra* in the *De Trinitate* of Rupert of Deutz. These concluding passages of the *Aenigma fidei* are exceptions to this general rule. The wide historical trinitarian scheme revealing in turn the works of the Father, the Son and the Holy Ghost recalls the approach to the Trinity of Rupert of Deutz. Some influence from Rupert is possible, especially when it is recalled that William's treatise *De sacramento altaris* (PL 180, 341-366) was an epistle to Rupert showing a familiarity with Rupert's doctrine. Cf. v.g. *ibid.* 341A : « Lego et relego, charissime, opus vestrum de officiis... » But the similarity of the treatment of the trinitarian economy in the *Aenigma fidei* and that of the *De Trinitate* of Rupert of Deutz is not sufficiently close to prove with certainty any direct influence. The specific character of Rupert's doctrine is absent. Cf. v. g. the prologue to the *De Trinitate* of Rupert (PL 167, 197-200). This particular interpretation of the trinitarian economy is based on a triple division of history, from creation to the fall, from the fall to the passion of Christ, from the resurrection to the end of the world. These three phases are seen as the special works of the Father, the Son and the Holy Ghost respectively. Cf. *ibid.* 199A-B : « Et primum quidem Patris, secundum autem Filii, tertium vero Spiritus Sancti proprium opus est ». In this way we are able to see the glory of the Trinity reflected in the works of creation and redemption. Cf. *ibid.* 247 A-B : « quid enim propositum est nisi sanctae Trinitatis gloriam per opera ipsius quasi per speculum contemplari », and also *ibid.* 198D.

225. *Aenigma fidei* 435D and 437C-D.

226. *Ibid.* 435D : « principaliter Pater, non principaliter quasi praecipue, vel principaliter aliqua seu temporis seu dignitatis sed originis ».

227. *Ibid.* 435D.

de principio »[228], who together with the Father is one single principle, « unum principium », of the Holy Ghost[229]. Finally this single principle originating with the Father becomes the origin together with the Son and the Holy Ghost of the whole of creation, « unum principium... omnis creaturae »[230]. The dominant conception of « ex Patre » as the source of the trinitarian life first *ad intra*, then *ad extra*, is reflected in all these questions. Again the Augustinian analogy comparing the Word of God to the mental word[231] and the incarnation to its outward vocal expression, is introduced less as an illustration of the Trinity than as an introduction to the economy of « per Filium », to the incarnation as the outward manifestation of the eternal Word[232] and the whole pedagogic role of the incarnation in relation to man in the « animal state »[233]. Finally the doctrine of the procession of the Holy Ghost from the Father and the Son, though « principaliter a Patre »[234], and the explanation of the Holy Ghost as the mutual unity and charity of the Father and the Son shows the ultimate roots of the economy « in Spiritu »[235], and of the Holy Ghost as the *donum Dei*, the source of charity in us and of all gifts throughout creation[236].

The approach from the distinction of Persons.

Here the problem is the reverse of that which confronted William in the approach from the unity of nature. Although he is no nearer the

---

228. *Ibid.* 436A.

229. *Ibid.* The source is St Augustine ; cf. p. 47.

230. *Ibid.*

231. *Ibid.* 436D-437A.

232. *Ibid.* 437A : « Sic Verbum caro factum est assumendo eam in qua manifestaretur hominibus ». Cf. St Augustine, *De Trinitate* X, 11 (PL 42, 1072) : « Sicut Verbum Dei caro factum est, assumendo eam in qua et ipsum manifestaretur sensibus hominum ». For this theme cf. also St Irenaeus, *Adv. haereses* IV, 6, 5 (PG 7, 989) and Origen, *Περὶ ἀρχῶν* I, 2, 8 (PG 11, 136).

233. *Aenigma fidei* (437A-B, with the reference in 437B to the « animal state ») : « docuit enim carnales homines sensibus carnis deditos », recalling the introductory section of the *Aenigma fidei*, treating of this theme (*ibid.* 402B-403D). For this subject of the « animal state » cf. the article on *The Trinitarian Aspect of the Ascent of the Soul*, in *Rech. Théol. anc. méd.* 26 (1959) p. 99-106.

234. *Aenigma fidei* (439B).

235. *Ibid.* 439C.

236. *Ibid.* 439C-440D. In this concluding passage there is a reference clearly to St Augustine ; compare 440C « perfundens omnia... » with *De Trinitate* VII, 10 (PL 42, 932) ; 439 D « donorum Dei... » suggests Didymus, *De Spiritu Sancto* 8 (PG 39, 1040C), and expressions such as : « disponens utilia... divisiones gratiarum » can be compared with Erigena's conception of the Holy Ghost distributing gifts throughout creation ; v.g. *De divisione naturae* II, 22 (PL 122, 563B), « distributionem Spiritui Sancto » and *ibid.* (563D) : « per differentias... distribueret atque ordinaret... »

solution metaphysically, of what constitutes Person in the Trinity, which is not the question discussed in these texts, the Persons appear as the first object of attention through the trinitarian economy. The whole problem is now to explain the unity of the divine nature. This is the subject of the following text which occurs towards the end of the central treatise and anticipates the economy of the concluding section :

> Ubi cum a Patre per Filium in Spiritu Sancto condita omnia commemorari videantur, tamen in diversis praepositionum appositionibus nulla intelligenda est diversitas operationis, sed simplex cooperatio. Aeque enim ex Patre et ex Spiritu Sancto sunt omnia, sicut ex natura omnium creatrice, aeque per Patrem et per Filium et per Spiritum Sanctum, sicut per Deum omnium opificem ; aeque in Patre et Filio et Spiritu Sancto sicut in Deo omnia continente [237].

The contrast is evident between this text and the text treating of the relative names, showing God in relation to creation [238]. There the trinitarian action on creation was seen as proceding from the divine essence, with no suggestion of the trinitarian economy. Here the creative act is seen primarily from the standpoint of the Persons rather than the nature. Each Person intervenes in creation in a manner that is proper to that Person, the Father as « ex quo », the Son as « per quem », the Holy Spirit as « in quo », as is emphasized in a further explanation.

> Quae tamen singula singulis distribuuntur, cum ex Patre dicuntur esse omnia, ex quo principaliter est omnis creatura ; et per Verbum quo ipse dixit et omnia facta sunt ; et in Spiritu Sancto, qui Patris et Filii bonitas est, continens omnia [239].

The problem here is how to explain the unity of the divine nature in the act of creation. The distinction of the Persons is evident. He attempts to safeguard this unity by saying that it is equally true to say that creation is « ex Spiritu Sancto », or « per Patrem », or « in Patre et Filio » [240]. This suggests that each Person intervenes specially

---

237. *Aenigma fidei* (431C-D).

238. Cf. p. 31-32.

239. *Aenigma fidei* (431D). For this conception in the Greek Fathers, cf. DE RÉGNON, *La sainte Trinité*, vol. I, p. 346-365.

240. This text shows a similarity with ST BASIL, *De Spiritu Sancto* 2 (PG 32, 73), especially where St Basil refers to the interchange of the particles *ex-per-in* among the Persons. Cf. *ibid.* 5 (81B-C) : *τὸ ἐξ οὗ τῷ Υἱῷ προσαρμόζον ... τὴν δι' οὗ φωνὴν τῷ θεῷ πρέπειν ...* ; cf. also *ibid.* 84C : *ἐν ... ὅτι καὶ ἐπὶ τοῦ Θεοῦ καὶ Πατρὸς* ; cf. also *Aenigma fidei* 432A : « videre enim Filio Patrem hoc est esse, quod ille est ; videre operantem, cooperari est... » and 430A : « sicut nulla potest esse separabilitas operis, ita naturaliter manet unitas incommutabilis ».

according to the order of the Persons « ex, per, in » but none of the Persons act exclusively as either *ex*, *per* or *in*. Something is proper to each Person in the act of creation, but not to the exclusion of the other Persons. There is a « personalis adnotatio Trinitatis » [241], but at the same time a recollection into unity : « sic tamen ut omnia recolligantur ad intelligendam in Trinitate veritatem divinae unitatis » [242].

This emphasis on the distinction of Persons forms the main structure of the concluding section of the *Aenigma fidei*, showing each of the Persons in their respective roles of *ex*, *per*, *in*. The Father is the source of the whole trinitarian action *ad intra* and *ad extra*, from whom the other Persons proceed as if in a single chain. This activity proceeds first throughout the intratrinitarian life, then into the whole economy *ad extra*, showing the Son in the role of the incarnation, and finally the Holy Spirit, in whom every gift of creation is received [243]. At the same time as if in correction to this initial emphasis on the Persons, he refers constantly to the inseparability of the Persons and to the unity of their action *ad extra*, as for instance in the classic formula of trinitarian prayer which summarizes this economy.

> Oramus etiam Deum Patrem et adoramus, et gratias ei agimus non sine Filio et Spiritu Sancto ; et tamen per Filium sicut per mediatorem Dei et hominum Dominum nostrum Jesum Christum, in Spiritu Sancto Paracleto nostro, et advocato orationum nostrarum apud Deum [244].

This text is followed by the necessary correction to any danger that this distinction of the Persons might imply separation.

The inseparability of the operations of the Persons suggests St Basil, *Epistle* 139 (PG 32, 693A) : *Ἐὰν δὲ μίαν νοήσωμεν τὴν ἐνέργειαν Πατρός τε καὶ Υἱοῦ καὶ Πνεύματος ἁγίου, ἐν μηδενὶ διαφέρουσάν τι ἢ παραλλάσσουσαν· ἀνάγκη τῇ ταυτότητι τῆς ἐνεργείας τὸ ἡνωμένον τῆς φύσεως συλλογίζεσθαι.* This similarity has been observed by Père Déchanet (cf. *Guillaume de Saint-Thierry*, p. 105, footnote). The influence of St Basil is not improbable, especially in view of the possibility of Latin translations of *De Spiritu Sancto* in the Middle Ages ; cf. A. Malet, *Personne et amour dans la théologie trinitaire de saint Thomas d'Aquin*, p. 165, referring to the opinion of Altaner and Haring on this point and also, p. 164, referring to the testimony of Fortunatus that the merovingian period had access to translations of St Basil (cf. PL 88, 263).

241. *Aenigma fidei* (431D).

242. *Ibid.* Cf. the doctrine of the Greek Fathers on the illustration of unity in the Trinity through the movement of recollection *in-per-ad*, which brings back the expanding movement *ex-per-in* into unity. Cf. Pope Dionysius (H. Denzinger 48) : *ἤδη καὶ τὴν θείαν τριάδα εἰς ἕνα, ὥσπερ εἰς κόρυφήν τινα, τὸν Θεὸν τῶν ὅλων τὸν πολυκράτορα λέγω, συγκεφαλαιοῦσθαί τε καὶ συνάγεσθαι πᾶσα ἀνάγκη.*

243. *Aenigma fidei* (435D-440D).

244. *Ibid.* 436A. Cf. also the text in the central treatise *ibid.* 426C, where there is a suggestion of the trinitarian economy with a similar emphasis on Christ as mediator. In this text Christ is seen as mediator praying to the Father and manifesting him, while continuing this role through communicating the gift of the Holy Spirit.

> Cum autem oramus Patrem per Filium in Sancto Spiritu, sicut alium per alium in alio, nonnisi unum Deum oramus in nullo differentem a Deo [245].

The difference in approach of this concluding section is at once evident. The presentation of the Trinity within the framework of the economy « quoad nos » contrasts with the emphasis on the problems of the Trinity « quoad se » in the central treatise. The « Greek » [246] way

---

245. *Ibid.* 436B. Cf. also the care to avoid this danger throughout the concluding section ; v. g. 437C : « Ne missio Filii a Patre quasi separabilis intelligatur » ; 437D : « servilem enim formam quam unigenitus Deus assumpsit, tota Trinitas fecit » ; 438B : « sicut inseparabilis in natura divinitatis necesse est credere tres Personas ».

246. The concluding section follows the « Greek » way more in what is traditional, scriptural and liturgical rather than in what is specific to the Greek Fathers, i. e. in presenting the « ex, per, in » scheme according to the economy *ad extra* rather than in the intratrinitarian life. For this distinction cf. C. Vagaggini, *Il senso teologico della liturgia*, p. 169. This illustrates William's tendency to follow the Fathers more in the traditional aspect of their doctrine than in their particular theories as v. g. in his choice, at least in the *Aenigma fidei*, of the more traditional elements in St Augustine's theology rather than of the theories more specific to St Augustine. Yet these traditional doctrines are adapted to the perspective of William's own theological structure. In this example of the economy « ex, per, in », the sense of « per Filium » and « in Spiritu » cannot be simply identified with the sense given to that formula by the Greek Fathers or even with its presentation in Scripture and liturgy. « Per Filium » and « in Spiritu » in this concluding section of the *Aenigma fidei*, cannot be understood without the implicit allusion to the journey of the soul through the spiritual states : « animalis, rationalis, spiritualis » ; cf. *Aenigma fidei* 437B on the purpose of the incarnation « docuit enim carnales homines... » and *ibid.* 439C-440D on the Holy Spirit, where the reference to the Holy Spirit as the charity and unity of the Father and the Son, in the context of the communication of this charity to us, implies William's whole doctrine of the Holy Ghost in relation to the state of « spiritus », « resemblance ». For this question of the incarnation and the Holy Spirit in relation to the spiritual development of the Soul, cf. the preceding articles on the *Trinitarian Aspect of the Ascent of the Soul*, in *Rech. Théol. anc. méd.* 26 (1959) 85-127. In this ascent of the soul one of the most marked characteristics is the relationship of the Word primarily with the initial stage of purification from the « status animalis » through the Incarnation, whereas the Holy Spirit is almost exclusively associated with the final state of « Spiritus » ; cf. v. g. the interesting comparison between William and St Bernard made by J. Hourlier, *S. Bernard et Guillaume de Saint-Thierry*, in *Saint Bernard théologien* (*Analecta sacri Ordinis Cisterciensis* 9, 1953, fasc. 3-4) p. 223-233 ; cf. p. 228 : « pour conclure d'une façon un peu sommaire, nous dirons que S. Bernard présenterait le Saint-Esprit comme le complément du Verbe, alors que Guillaume présenterait le Verbe comme la condition du Saint-Esprit ».

A comparison of this relationship with the traditional trinitarian economy reveals a difference in interpretation. Whereas with William the initial stage is « per Filium » leading to « in Spiritu », in the traditional economy « in Spiritu » is the first point of contact with the Trinity in the ascending movement leading

of emphasizing first of all the Persons gives a different perspective from the greater part of the central treatise with its « Latin » character. But the emphasis on the incomprehensibility of the mystery continues. Generation is « vera sed divina et imperscrutabili et inenarrabili nativitate » [247]. The Son is « ineffabilis de Patre sine initio natus » [248]. The comparison between the Word of God and the human word is « magno occultoque mysterio » [249]. The « Greek » and the « Latin » methods are simply different ways by which we are led to the inevitable conclusion, the « aenigma fidei ».

Conclusion

In the article on *The Trinitarian Aspect of the Ascent of the Soul* the Trinity was seen « quoad nos » in intimate relationship with the spiritual life. Here the approach is primarily through the objective speculative problems arising from within the Trinity itself « quoad se ». Yet although the spiritual life is now no longer the immediate object of attention, the whole speculative development of the *Aenigma fidei* is constructed against this background. The framework is given in three stages of theological knowledge, which are reflections on the theological plane of the three spiritual states, *animalis*, *rationalis*, *spiritualis*. The last of the theological stages is identifiable with the last of the spiritual states. « Ratio fidei », the speculative development, the second theological stage, is therefore not treated as an end in itself but is directed ultimately towards the final stage of Spiritus, resemblance, the experimental knowledge of the Trinity through participation in the life of the Holy Ghost.

---

us « per Filium ad Patrem ». Moreover the very sense of « priority » is not the same in both cases. With William it is a priority of stages in the journey of the soul. In the traditional scheme it is the logical priority of contact with the Persons in the descending and ascending trinitarian movement. William has presented the traditional formula, but he has given it a different meaning. Ultimately we can feel here a certain tension in William's attempt to fuse the traditional economy « ex Patre, per Filium, in Spiritu » with the Augustinian theory of the Holy Ghost as the mutual union of the Father and the Son.

Despite the connection between « per Filium » and « in Spiritu » in the economy at the end of the *Aenigma fidei* (cf. p. 51), William offers no developed theology of an explicitly *trinitarian* relationship of this economy as such with the ascent of the soul to resemblance. On this question the Augustinian theory of the Holy Ghost as the mutual unity of the Father and the Son is undoubtedly the leading theme. Cf. *The Trinitarian Ascent of the Soul, loc. cit.*, p. 115, 126-127.

247. *Aenigma fidei* (436D).

248. *Ibid.* 438C.

249. *Ibid.* 436D.

The *Aenigma fidei* is unique among William's works as being *ex professo* a study of the Trinity. Nowhere else does he treat so scientifically and so profoundly the metaphysical problems arising from this dogma. For this reason there might be a tendency to consider the *Aenigma fidei* in its more technical passages as a complete expression of his trinitarian theology. This would be misleading. As has been shown already [250], the trinitarian theme which penetrates most deeply into his theological writings is that of the relationship between the Augustinian theory of the Holy Ghost and the mystical experience of the Trinity in fact everything which is associated with the final stage of « Spiritus ». This, rather than the speculative development of the *Aenigma fidei*, is the most personal, the most original aspect of his trinitarian theology, and the most widely diffused throughout his works. Only in this perspective can the speculative problems of the *Aenigma fidei* be seen in true proportion. They are not the whole of William's trinitarian theology, nor even his most important contribution. They represent a particular development incorporated within his more deeply rooted theology of the Trinity in relation to the spiritual life.

The tendency towards a synthesis of patristic tradition.

William's treatment of these speculative questions is based on a « recapitulation » of the teaching of the Fathers. His aim is not to dwell on the specific theories of any of the Fathers in particular, but to present as far as possible the general catholic tradition of patristic trinitarian doctrine. In these more complex metaphysical problems he has not achieved so succesful a synthesis as in his theology of the Holy Spirit in relation to the mystical experience of the Trinity. There he blends several traditional elements into a finely constructed unity to form a creative theology of considerable originality. Here the elements are frequently more juxtaposed than united. Examples of this tendency are the « Latin » and Augustinian central section of the *Aenigma fidei* followed by the more « Greek » and scriptural « economy » of the concluding section, or the attempt to fuse the traditional trinitarian « economy » with the Augustinian doctrine of the Holy Ghost, « in Spiritu » being the point of contact between the two schemes. Yet this is never a mere reproduction of traditional themes without any underlying unity of purpose. The selection and combination of his sources serves to accentuate the dominant theme of the « mystery ».

250. Cf. *The Trinitarian Aspect of the Ascent of the Soul to God, loc. cit.*, p. 115, 126-127.

The « Greek » and « Latin » approach.

A distinction must be made between the « Greek » and « Latin » approach in the precise sense given by de Régnon to these terms and the Greek and Latin influence on the general ethos of his trinitarian doctrine. If this distinction is interpreted in the sense given by de Régnon, we can reach the following conclusion. There is a general though not exclusive tendency for William to follow the « Greek » approach when showing the Trinity in relation to us « quoad nos » [251] and the « Latin » approach when treating of the speculative intratrinitarian problems of the Trinity « quoad se ». The concluding section presenting the Trinity primarily *ad extra* « quoad nos » is predominantly « Greek », whereas in the central treatise of the *Aenigma fidei* on the problems of the intratrinitarian life the approach is predominantly « Latin ». If on the other hand it is a question of the « Greek » and « Latin » influence in the sense of the general mentality underlying these speculations, then William is throughout more in line with the « Greek » tradition [252]. The emphasis on the bare mystery and the expression of this mystery in the Dionysian *theologia negativa* reflects one of the most characteristic elements in the doctrine of the Greek Fathers. In contrast to the Western « Latin » development beginning with St Augustine, the speculations of the *Aenigma fidei* contain only occasional and transient references to the « psychological » analogy. Despite a chain of quotations from St Augustine, William seems to have refrained deliberately from any extensive use of his images and illustrations from creation. Nor is there the slightest evidence of any attempt to give a metaphysical explanation on the basis of this psychological analogy, as is found in the scholastic speculations from St Anselm onwards.

« Ratio fidei » and the mystery of the Trinity.

William's answer on the speculative plane to rationalistic tendencies lay in the concept of « ratio fidei ». The problem of the construction of the *Aenigma fidei* revealed a tension between the desire to counteract Abelard by a return to the simple scriptural faith and the need to give some reply to the problems raised by this faith.

---

251. Cf. also *The Trinitarian Aspect of the Ascent of the Soul to God, loc. cit.*, p. 118. This is true despite the primacy of the Augustinian doctrine of the Holy Ghost, for in his adaptation of St Augustine, William emphasises strongly the realistic and personal role of the Holy Ghost *ad extra* ; cf. *ibid.*, p. 115-117.

252. Cf. also *ibid.* p. 124-125, for the influence of the general Greek mentality in William's approach to the image-resemblance question.

This conflict is largely resolved by « ratio fidei ». As opposed to any conception of speculative theology which might imply the practical autonomy of reason, « ratio fidei » subjects reason so completely to the formative influence of faith that it is on the contrary simply an expansion, a penetration of what is present in germ in the initial faith.

His method and its application to trinitarian problems has exactly the opposite advantages and dangers from those of the rising scholasticism. Its weakness lies in a theological method which had not yet recognized the need for metaphysics to develop first of all according to its own laws before it could be placed effectively at the service of faith. This was ultimately to be one of the great contributions of scholasticism [253]. But despite the value of the true philosophical concepts of person and relation applied to the Trinity there is always the danger of thinking that we have in this way understood the mystery, when in fact we have only stated the initial mystery of « three » and « one » in different terms. Here is the strength of William's approach. The whole dialectic of « ratio fidei » is directed to showing that once such terms as person, relation and generation have been subjected to faith and received the « form » of faith, they transcend their purely human limitations and are therefore inaccessible to human reason. William helps us to see that, even in the light of the later metaphysical development of these concepts, we do not positively understand the mystery in their application to the Trinity.

He approaches the Trinity from every angle and in each case confronts us with the « mystery », the *Aenigma fidei*. At every turn we are driven back against the initial faith, yet seeing with each further attempt one more example of where the mystery lies, till paradoxically we know that we have only understood it to the limits of our powers when we have seen how it is beyond our understanding. At this point the impetus of William's thought leads on to the final stage of the mystical experience of the Trinity. The mystery will always remain, but on another plane an insight is given of a very different kind, when the *problems* of « ratio fidei » recede before the *experience* of « amor ipse intellectus est » [254].

Prinknash Abbey, Gloucester. O. Brooke O. S. B.

253. This comparison is well illustrated in the whole question of the search for the meaning of Person in the Trinity.

254. Cf. *The Trinitarian Aspect of the Ascent of the Soul to God, loc. cit.*, p. 106.

La nécessité de la grâce dans le Commentaire des Sentences d'Odon Rigaud

Aux questions sur l'essence de la grâce et son rapport à la vertu, par lesquelles Odon Rigaud commentait les distinctions XXVI et XXVII du second livre des Sentences [1], il convient de joindre celles qui commentent les deux distinctions suivantes. La dist. XXVIII, réfutant le pélagianisme, traite de la nécessité de la grâce et des conditions du mérite ; la dist. XXIX, qui introduit déjà les questions sur le péché originel, traite de la grâce du premier homme avant la chute.

Un bref commentaire suffira pour introduire à la lecture du texte [2].

1. — La nécessité de la grâce.

Les trois premières questions de la dist. XXVIII ainsi que la dernière (XVII-XIX et XXII) [3] situent le problème de la nécessité de la grâce en opposition à deux doctrines hérétiques. D'une part celle de Pélage, qui nous est présentée sommairement de façon fort classique : le libre arbitre sans la grâce peut faire des œuvres méritoires et accomplir les préceptes divins ; il mérite ainsi la grâce de les observer plus facilement (XVII, 4-7 et XXII, 3-6). D'autre part, on s'oppose à l'hérésie manichéenne, qui est mentionnée dans un texte apocryphe de saint Jérôme cité par Pierre Lombard [4] et qui annonce les thèses protestantes et jansénistes : le libre arbitre privé de la grâce est détourné du Bien suprême d'où procède tout bien ; il ne peut donc sans elle faire aucun bien (XVIII, 46-49).

---

1. Cf. *Rech. Théol. anc. méd.* 27 (1960) 290-343.

2. Pour situer ces questions dans leur contexte historique et apprécier l'influence doctrinale de Rigaud sur les théologiens postérieurs, on se reportera à l'ouvrage de J. Auer, *Die Entwicklung der Gnadenlehre in der Hochscholastik*, t. II, *Das Wirken der Gnade*, Fribourg-en-Br. 1951. Plusieurs passages de nos questions y sont cités d'après les manuscrits de Trèves et de Vienne.

3. Selon la numérotation continue que nous avons introduite pour l'ensemble du commentaire de ces quatre distinctions.

4. Dist. XXVIII, cap. 4.

Face à ces deux erreurs, Odon Rigaud présente sa solution en trois étapes. Le libre arbitre peut-il sans la grâce accomplir le bien méritoire, peut-il faire le bien non méritoire, peut-il résister aux tentations et observer les commandements ? Cette gradation, qui met tout de suite l'accent sur la nécessité de la grâce élevante, n'apparaît pas avec autant de netteté chez les théologiens contemporains.

Dans la première question, Odon ne fait que reprendre l'argument qu'il avait longuement développé au début de la dist. XXVI [5]. La gloire, objet du mérite, dépasse absolument le pouvoir du libre arbitre laissé à lui-même (XVII, 80-84 et 24-28) et de toute créature en tant que telle (XVII, 136). Pour y proportionner l'agir humain, il faudra donc, de nécessité physique absolue, c'est-à-dire même indépendamment de la considération du péché, une grâce élevante et plus précisément la grâce *gratum faciens*. A plusieurs reprises, Mgr A. M. Landgraf a montré comment l'imprécision de la notion de surnaturel ou même sa méconnaissance ont rendu malaisée au XII^e siècle et jusqu'au début du XIII^e une nette prise de position face au pélagianisme [6]. Or, c'est au plan de la grâce élevante que se situe d'emblée l'argument d'Odon. Ce point de vue inspire également la réponse aux objections. L'idée d'efficacité surnaturelle donnée par la grâce sert à distinguer l'*habitus* surnaturel infus de l'*habitus* acquis. Le premier remédie à une incapacité radicale et donne le pouvoir lui-même, tandis que le second perfectionne une faculté déjà proportionnée à sa fin et n'exerce sur elle qu'une fonction régulatrice et directrice qui confère une plus grande aisance à son exercice (XVII, 100-107). La nature peut être ouverte à la grâce (XVII, 85-89), elle peut offrir certaines dispositions, elle peut dicter le développement de certaines vertus ; mais c'est de la grâce seule, comme d'une cause efficiente, conjointe sans doute au libre arbitre (XVII, 136-137), puisqu'en elle-même elle n'est pas une substance, que les vertus naturelles recevront leur efficacité dans l'ordre du mérite (XVII, 90-99). Et reprenant une distinction de S. Anselme, Odon montre que la rectitude de la volonté ne lui vient de son objet qu'à la condition précisément que la grâce sanctifiante transforme en pouvoir efficace ce qui n'est dans le pécheur ou l'infidèle qu'une simple velléité (XVII, 113-125).

Ces vues, qui annoncent déjà une conception profondément thomiste de l'agir méritoire au sens strict, étayées par une solide métaphysique, ne négligent pas l'aspect personnaliste de la relation de grâce que le courant franciscain, comme l'a montré J. Auer [7], mettra

5. Cf. *Rech. Théol. anc. méd.* 27 (1960) 291 et 306.

6. *Dogmengeschichte der Frühscholastik*, t. I, 1, Ratisbonne 1953, p. 65 et 146-148.

7. *Die Entwicklung...*, t. II, p. 15 ; *Um den Begriff der Gnade*, dans *Zeitschr. kathol. Theol.* 70 (1948) 341-368.

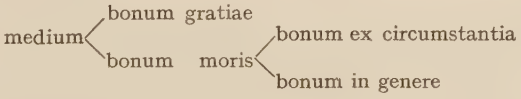
plus vivement en lumière que l'école dominicaine. On lit en effet (XVII, 29-35) que, pour être agréée, l'œuvre méritoire doit avoir pour auteur une personne qui a été rendue agréable à Dieu par la *gratia gratum faciens* [8]. Ces deux aspects ontologique et personnaliste de la grâce, ces deux thèmes de l'*elevatio* et de l'*acceptatio* voisinent cependant plus qu'ils ne sont clairement unifiés.

Le libre arbitre peut-il faire le bien non méritoire ? Pour répondre à cette seconde question (XVIII) qui va rencontrer principalement l'erreur des manichéens, Odon fait appel à une distinction entre cinq sortes de biens créés, apparue peu avant lui en théologie et élaborée de façon décisive par le Chancelier Philippe qui en a bien montré les rapports mutuels [9]. Le bien du mérite et le bien de la gloire ne peuvent être atteints sans la grâce sanctifiante, la grâce *gratum faciens* qui cause le mérite et dispose à la gloire. Il est par contre deux sortes d'actes pour lesquels la grâce n'est pas requise : ceux qui visent simplement à la conservation de la nature — on les appellera plus tard les actes de l'homme — et ceux qui, étant déjà des actes humains, procèdent du libre arbitre en tant que principe de choix [10] et se situent dans un ordre de moralité objective, mais incomplète : le *bonum in genere* qu'ils réalisent n'est que la rencontre de la forme générale de l'action et de la matière qui lui est due, indépendamment de la considération du sujet qui la pose et de la fin ultime que ce sujet poursuit [11]. C'est une première détermination objective de la moralité qui fait abstraction des circonstances : non seulement de la finalité totale dans laquelle cette action se situe concrètement, mais aussi des circonstances particulières qui peuvent entraver son accomplissement. Pour

8. Cf. III, 32-40 dans notre article précédent, p. 314.

9. Voir les textes de la Somme de *Douai 434* et de Philippe le Chancelier dans O. Lottin, *Psychologie et morale aux XII^e et XIII^e siècles*, t. II, 1^re partie, Gembloux 1948, p. 430 et 439. On lira p. 449, note 1, le passage du Commentaire des Sentences (*Bruges Ville 208*, f. 319^d-320^a) où Odon propose cette division du bien (qui s'inspire largement de Philippe le Chancelier, *Summa de bono*, *Vat. lat. 7669*, f. 4^c-d) selon le schéma suivant :

bonum gloriae



bonum naturae

10. Sur la conception rigaldienne du libre arbitre, qui a sa source chez Philippe le Chancelier et annonce celle de saint Thomas, cf. O. Lottin, *Psychologie et morale*, t. I, *Problèmes de psychologie*, 2^e éd., Gembloux 1957, p. 149-174.

11. Cf. J. Rohmer, *La finalité morale chez les théologiens de S. Augustin à Duns Scot*, Paris 1939, p. 43 sv.

faire le *bonum in genere*, l'homme, de soi, n'a pas besoin de la grâce (XVIII, 90, 104-108). Seul lui suffit le concours naturel et immédiat de Dieu à son opération ; et ce concours ne lui est jamais ôté, quelle que soit l'aversion du Bien suprême causée par le péché (XVIII, 148-153). Odon se fonde ici sur une vue aristotélicienne très pure du libre arbitre comme nature — entendu au sens de principe immanent d'opération inséparable de la créature spirituelle comme telle et non par opposition à la surnature. Loin de mettre en doute la nécessité absolue du surnaturel, il ramène à une exacte évaluation les effets du péché originel et prévient déjà les thèses pessimistes des protestants sur la corruption totale du libre arbitre.

Entre le *bonum in genere* et le *bonum meriti* se situe enfin une cinquième sorte de bien pouvant faire l'objet du vouloir : c'est le *bonum ex circumstantia*. On peut comprendre qu'il se situe dans un ordre de moralité complète mais imparfaite. L'acte en effet est défini selon toutes ses circonstances, parmi lesquelles il faut ranger les difficultés que l'agent rencontrera (XVIII, 112-113) ; aussi ne pourra-t-il se faire sans la grâce. Mais la moralité de cet acte reste imparfaite : elle n'accède pas au plan du mérite qui proportionne à la vie éternelle. La grâce requise est une *gratia gratis data*, dont la notion se rapproche fort de ce que les théologiens postérieurs appelleront la grâce actuelle au sens strict, celle qui précède la justification [12]. Odon le montre par un exemple dans la réponse à la 4e objection : c'est la pensée du bien qui, sans être déjà méritoire, parce qu'elle ne procède pas de la grâce sanctifiante, incline cependant et dispose à l'acte méritoire (XVIII, 116-120) ; pensée du bien que la théologie moderne range parmi les actes « salutaires », ceux qui orientent vers le salut sans qu'il y ait entre eux et la vie divine participée un rapport de condignité. La grâce actuelle ici requise sera, nous dit Rigaud, commentant S. Bernard, ou bien une soudaine *illustratio intellectus* qui semble ne provenir que de Dieu qui la forme dans notre esprit, ou bien une motion divine suscitant notre coopération à la formation d'une pensée salutaire (XVIII, 119-125 et 161-169). Cette *gratia gratis data* ou cette inspiration soudaine est bien distincte du concours immédiat de Dieu à l'agir de ses

12. On comprendra mieux tout ce qu'Odon dit dans ces questions de la *gratia gratis data* en ayant sous les yeux la définition qu'en donne saint Bonaventure (*Comm. in II Sent.*, dist. XXVIII, a. 2, q. 1, resp. ; *Opera omnia* t. II, p. 682) : « Nomine gratiae gratis datae non solum intelligimus illa quae enumerat Apostolus 1 ad Cor. 12, 8 [...] sed etiam vocatur hic gratia gratis data quidquid illud sit, quod superadditum est naturalibus, adiuvans aliquo modo et praeparans voluntatem ad habitum vel usum gratiae, sive illud gratis datum sit habitus, sicut timor servilis, vel pietas aliquorum visceribus inserta ab infantia, sive etiam aliquis actus, sicut aliqua vocatio vel locutio, qua Deus excitat animam hominis ut se requirat ».

créatures ; et ce concours divin toujours présupposé n'entraîne pas nécessairement le don de la grâce (XVIII, 156-162).

La *gratia gratis data*, destinée à aplanir les difficultés nées des circonstances (XVIII, 112-113) [13], serait-elle seulement médicinale ? Répondant à la question de savoir si la grâce est requise pour l'acte de foi, Odon pose l'exigence au moins d'une *gratia gratis data*. Et la raison qu'il en donne est que cet acte dépasse les forces de notre esprit (XVIII, 142-145). Dans ce cas il s'agit donc bien d'une grâce actuelle élevante et l'interprétation donnée du texte d'Origène fait penser à un *habitus* de foi informe.

Le libre arbitre pourra-t-il du moins sans la grâce résister aux tentations ? C'est, une fois de plus, entre les deux erreurs précitées qu'Odon situe sa réponse à cette troisième question (XIX, 39-57). Il rejette comme improbable, puisque la liberté ne peut être entièrement détruite ou contrainte, l'opinion ancienne selon laquelle le pécheur tomberait nécessairement (entendons : de nécessité physique) dans un nouveau péché formel. Il conteste également que l'homme puisse habituellement résister par les seules forces de la nature, puisque cette résistance ne va pas le plus souvent sans une grâce actuelle. Entre ces deux extrêmes, Odon se rallie à une opinion qu'il appelle plus sûre et qui concorde parfaitement avec tout ce qu'il nous a déjà dit : sans la grâce sanctifiante l'homme peut résister à la tentation, mais il ne peut la vaincre [14] ; encore n'y résistera-t-il pas longtemps sans au moins une *gratia gratis data*, à cause de la concupiscence, du démon et de l'entraînement au mal causé par la première faute ; mais cette grâce actuelle est offerte à tous car Dieu ne laisse jamais sans secours celui à qui il a retiré sa miséricorde. Semblablement, il est faux de dire que l'état de péché entraîne inéluctablement à de nouvelles fautes, sauf le cas d'obstination consentie à la suite d'une invitation à la pénitence. Le pécheur restant dans cet état ne succombe pas nécessairement à toutes les tentations, mais il aggrave sa condition et se rend plus vulnérable à de nouveaux assauts (XIX, 73-84 et 95-97). Odon termine par une fine remarque : le pécheur ne sera pas entraîné aussi vivement et aussi fréquemment vers le péché mortel que le juste ici-bas ne l'est vers le péché véniel.

A cette troisième question il convient de rattacher immédiatement

13. Cf. PHILIPPE LE CHANCELIER, *Summa de bono* (*Vat. lat. 7669*, f. 47^{c}) : « Erit ergo natura convenienter principium actionis bonae in genere, et dico naturam liberum arbitrium ; ratio autem recta boni moralis ; gratia autem boni gratuiti. Aut si immiscet se aliqua gratia, hoc erit in bono morali propter difficultatem operabilium ».

14. Sur la résistance et la victoire, cf. S. BONAVENTURE, *Comm. in II Sent.*, dist. XXVIII, a. 1, q. 2, resp. (*Opera omnia*, t. II, p. 679).

la dernière (XXII) [15]. Pélage raisonnait ainsi : Personne n'est tenu à l'impossible. Or tous les hommes doivent observer les commandements, qu'ils aient ou non la grâce. Donc sans la grâce certains peuvent obéir aux préceptes divins et méritent ainsi la vie éternelle (XXII, 2-6 et 18-25). Odon pose tout d'abord une distinction fondamentale : Dieu ne peut sans doute imposer à l'homme de faire ce que sa nature n'a pas le pouvoir physique d'accomplir. Par contre, une impuissance morale contractée par le péché ne supprime pas l'obligation du précepte (XXII, 28-34). Par sa fonction élevante et médicinale la grâce vient lever ces deux impuissances et rendre possible l'observation des commandements. Mais Augustin n'est-il pas allé trop loin en affirmant que le commandement de l'amour de Dieu ne pouvait être accompli ici-bas ? Certains ont cru l'interpréter correctement en distinguant l'acte prescrit (*diliges*) et le mode (*ex toto corde*), l'acte seul tombant sous le précepte. Rigaud rejette cette exégèse car, dit-il, le commandement embrasse l'acte et le mode. Il préfère reprendre de Guillaume d'Auxerre [16] une autre distinction portant sur le mode lui-même : le précepte oblige à aimer Dieu d'un amour entier, c'est-à-dire de préférence à tout autre bien créé : on détermine ainsi une limite inférieure de l'obligation compatible avec la condition humaine terrestre. Mais un amour de Dieu débordant, dans lequel tous les mouvements du cœur seraient dirigés vers Dieu, dépasse l'obligation du précepte parce qu'il n'est réalisable qu'au ciel (XXII, 35-46). Odon réserve ainsi une place au conseil qui dépasse l'obligation stricte.

L'observation du précepte est donc possible, mais contrairement à ce que tenait Pélage, elle le sera par la grâce et la charité qui l'accompagne. Mais si tel homme ne l'a pas, l'obligation cessera-t-elle ou sera-t-il tenu d'avoir la charité ? Ni l'un ni l'autre, répond Rigaud. Il n'est pas tenu d'avoir la charité, car elle est essentiellement un don gratuit sur lequel il n'a aucun droit, aucune emprise ; mais il est tenu à se disposer à recevoir la charité qui lui permettra d'observer les commandements. Et cette disposition est en son pouvoir : *potest facere quo facto habeat caritatem* ; à tel point que, s'il ne fait rien, il pèche par omission : *et ideo si non facit, omittit et peccat.* Les modernes objecteront sans doute que Rigaud paraît ignorer la distinction entre disposition positive et négative et que son expression est équivoque. Dans le contexte il est cependant permis de l'interpréter par opposition à tout acte par lequel l'homme croirait se donner à lui-même la charité,

15. Voir dans J. Auer, *Die Entwicklung...*, t. II, p. 40 et dans A. M. Landgraf, *Dogmengeschichte...*, t. I, 2, p. 111-135, la problématique de ces deux questions et la terminologie employée pour les résoudre.

16. *Summa aurea*, lib. III, tr. 5, c. 2, q. 7, ad 2um (éd. Paris, Pigouchet, 1500, f. 140d).

acte qu'Odon dit bien n'être pas en son pouvoir (XXII, 56) [17]. Est-il d'ailleurs, au concret, une disposition négative, une pure abstention du mal, qui ne comporte une face positive ? On ne verse pas pour autant dans le semipélagianisme si l'on tient que cet aspect positif n'établit aucun droit strict à la grâce [18].

2. — Le mérite et la première grâce.

Deux questions restent à examiner dans le cadre de cette distinction XXVIII. Odon y envisage trois cas : le pécheur peut-il mériter pour lui-même la première grâce ? le juste peut-il mériter de se relever s'il vient à tomber ? peut-il mériter pour un autre la grâce de la conversion ?

Pour écarter toute équivoque, rappelons tout d'abord que par *prima gratia* il faut entendre la grâce de la justification [19] et que le mérite dont parlent ces questions est le mérite de condignité.

Faisant état de discussions contemporaines, Odon rejette résolument tout mérite antécédent ou concomitant qui établirait un droit strict à la réception de la grâce sanctifiante. Il le fait en raison de la gratuité absolue de celle-ci et de l'insuffisance de l'homme dans sa double condition de créature et de pécheur (XX, 43-53 et 71-78). Le texte scripturaire si souvent invoqué par les pélagiens (*Zach.* 1,3) n'indique nullement une obligation contractée par Dieu, ni un droit acquis par l'homme, mais il exprime seulement la manifestation de la libéralité divine (XX, 54-59). Cette exégèse fort juste aurait pu conduire à l'idée d'un mérite *de congruo* qui eût permis de répondre aux objections.

La prière persévérante du juste peut-elle lui mériter la grâce de se relever, s'il vient à tomber (XXI) ? Odon le nie fermement, le principe du mérite ayant été perdu au moment de la faute. Mais il reconnaît l'utilité de cette prière qui maintient l'homme en grâce dans l'humilité et lui rendra éventuellement la pénitence plus facile. Il reconnaît même son caractère méritoire au sens strict, mais en vue de la vie éternelle (XXI, 26-35). Rigaud remarque même, non sans finesse, qu'une pareille prière, si elle est vraiment sincère et persévérante, si elle se prolonge sans défaillance jusqu'au terme, comporte le vœu

17. Ce passage textuellement difficile à établir a plusieurs variantes dans les manuscrits que nous avons employés. Cf. l'apparat critique.

18. Cf. J. Auer, *Die Entwicklung...*, t. I, p. 232. Ch. Dhondt, *Le problème de la préparation à la grâce*, Paris 1946, traite plus spécialement de l'école franciscaine. Odon rejoint ici sans le citer l'adage si souvent discuté au moyen âge : *Facienti quod in se est Deus non denegat gratiam.*

19. A. M. Landgraf, *Dogmengeschichte...*, t. I, 1, p. 280 sv.

secret de ne jamais devoir être exaucée et est même incompatible avec son exaucement (XXI, 36-48).

Le juste pourra-t-il du moins mériter la conversion d'un autre [20] ? Oui, mais *de congruo*, disent les uns ; *de condigno*, conditionnellement, disent les autres, car la conversion suppose que celui pour qui l'on prie ne s'obstine pas dans le mal. Le fondement de ce mérite pour autrui, Odon le voit, comme plus tard saint Thomas [21], dans l'amitié qui unit le juste à Dieu. Dans ce rapport du mérite à la première grâce d'autrui, note-t-il également, la grâce sanctifiante demeure ; ce qui n'est pas le cas du juste qui pèche mortellement. De plus, la gratuité absolue de la grâce apparaît mieux lorsqu'on prie pour un autre (XXI, 49-63).

3. — La grâce d'Adam avant la chute.

Le commentaire de la distinction XXIX rassemble cinq questions d'inégale importance quant au contenu et au traitement. Contentons-nous de relever deux points.

Dans la question, fort débattue au XII[e] siècle [22], de savoir si le premier homme reçut les dons gratuits dès le moment de sa création, Odon Rigaud opte pour une solution intermédiaire ou plus exactement conciliatrice entre la thèse soutenue par l'école porrétaine et celle de saint Ans lme. Dans l'état d'innocence, il faut distinguer deux moments ou états : le premier, dans lequel Adam n'avait pas la grâce sanctifiante, sans qu'on veuille exclure qu'il ait pu avoir des *gratiae gratis datae*, et cela dès sa création ; le second, où la grâce *gratum faciens* lui fut donnée (XXIII, 57-78). Odon précise sa pensée dans la dernière question (XXVII) et sa position se rapproche de celle de saint Thomas, lorsqu'il distingue la volonté constituée et la volonté en acte d'adhésion : *naturaliter prius voluntas eius erat quam esset bona.* Car tout d'abord, il n'est pas requis que ces deux moments de l'état d'innocence s'étalent dans la durée : il peut n'y avoir entre les deux qu'une antériorité logique. Mais celle-ci est importante. La grâce, en effet, n'a pas à intervenir dans la constitution comme telle de la volonté ou du libre arbitre. Ainsi on peut dire qu'Adam était parfait dès sa création, mais selon l'être premier (XXIII, 83-86). La grâce intervient comme prévenance divine (qu'il ne faut pas nécessairement réduire à une fonction médicinale qu'elle n'avait pas à remplir dans

20. Cf. J. Czerny, *Das übernatürliche Verdienst für Andere*, Fribourg-en-Suisse 1957, p. 36-39.

21. *Summa theol.*, I[a] II[ae], q. 114, a. 6, c.

22. Cf. A. M. Landgraf, *Dogmengeschichte...*, t. I, 1, p. 85-87.

le cas d'Adam avant la chute) lorsque le libre arbitre par son adhésion doit réaliser la bonté morale surnaturelle qui conférera au sujet la perfection en être second (XXVII, 12-24 et XXIII, 83-86).

Le second point à relever est une opportune distinction à propos de l'idée de difficulté. Elle permet une fois de plus de constater combien Odon met à l'avant plan la fonction élevante de la grâce. Un acte peut être difficile en raison de l'effort qu'il nécessite et qui est une des peines du péché ; la victoire sur cette difficulté peut aider à obtenir le pardon. Mais il peut l'être aussi en raison de la surnaturalité de la fin poursuivie : la grâce élevante lui permettra de la surmonter. Cette seconde sorte de difficulté fit seule partie de l'agir méritoire d'Adam avant la faute originelle.

* * *

Telles sont les questions sur la grâce dans le Commentaire des Sentences d'Odon Rigaud. Pour la clarté de son exposé, où se reflètent les opinions du temps, pour l'équilibre de ses solutions appuyées sur une solide métaphysique qui annonce le thomisme, pour certaines remarques qui sous la sèche rigueur de l'enseignement trahissent l'expérience d'un pasteur d'âme, pour ses lacunes aussi qui le situent bien à une époque d'intense recherche où tout l'acquis du XII[e] siècle conflue vers la constitution des grandes sommes scolastiques, ce petit traité méritait d'être connu en son entier. Puisse-t-il aider à faire connaître un des premiers maîtres franciscains de l'Université de Paris, qui n'allait pas tarder à prendre en charge l'archevêché de Rouen. Puisse-t-il également rendre service aux historiens qui s'intéressent à la théologie préthomiste.

* * *

Pour l'édition du texte, les mêmes normes ont été suivies que dans l'article précédent [23]. Les questions qu'on va lire se trouvent dans les manuscrits suivants :

B = *Bruges, Bibliothèque de la Ville, ms. 208*, f. 293[a]-299[a].
P = *Paris, Bibliothèque Nationale, ms. lat. 14910*, f. 166[a]-169[d].
R = *Bruxelles, Bibliothèque Royale, ms. 11614* (*1542*), f. 110[a]-112[a].
V = *Rome, Bibliothèque Vaticane, ms. lat. 5982*, f. 118[c]-121[a].

* * *

23. *Rech. Théol. anc. méd.* 27 (1960) 303-304.

Plan des questions

Distinctio XXVIII

Hic [1] quaeritur

[Membrum I.] de errore Pelagii.

[Quaestio I.] 1° utrum liberum arbitrium sine gratia possit in bonum [a] meritorium [**XVII**].

[Quaestio II.] 2° dato quod non [b], utrum [c] de se [d] possit in bonum non [e] meritorium et utrum de se possit cogitare bonum aut [f] velle [**XVIII**].

[Quaestio III.] 3° utrum homo per liberum arbitrium sine gratia possit resistere tentationibus [**XIX**].

[Quaestio IV.] 4° utrum homo possit sibi mereri primam gratiam, et hoc

[Articulus 1.] primo simpliciter [**XX**].

[Articulus 2.] secundo per comparationem ad diversos status [**XXI**].

[Membrum II.] de ratione [g] erroris [**XXII**].

Distinctio XXIX

Hic [2] quaeritur

[Quaestio I.] 1° utrum Adam [h] in primo statu fuerit [i] in gratuitis aut solum in naturalibus [j] [**XXIII**].

[Quaestio II.] 2° dato [k] quod habuit gratiam et virtutes, utrum habuit fidem [**XXIV**].

[Quaestio III.] 3° utrum aeque bonae [l] sint [m] gratia et [n] virtus nunc sicut tunc [o] [**XXV**].

[Quaestio IV.] 4° utrum per gratiam et virtutes quas tunc habebat posset mereri [**XXVI**] [p].

[Quaestio V.] 5° utrum indiguerit [q] gratia praeveniente et subsequente [r] [**XXVII**].

* * *

1. *B* f. 293[r] ; *R* f. 110[r]. 2. *B* f. 297[r] ; *R* f. 111[r].

[a] bonum] opus *R* [b] dato quod non *om. R* [c] utrum] liberum arbitrium *add. R* [d] de se *om. B* [e] non *om. R* [f] aut] similiter utrum *B* [g] ratione] errore *B* [h] Adam] homo *R* [i] fuerit] fuit *R* [j] aut ... naturalibus *om. B* [k] dato] habito *B* [l] bonae] bona et nobilis *R* [m] sint] sit *R* [n] gratia et *om. R* [o] tunc] modo *B* [p] utrum ... mereri *om. R* [q] indiguerit] indigebat *R* [r] et subsequente *om. B*.

LIBRI II
DISTINCTIO XXVIII

[XVII] *Id vero inconcusse* etc. Ad intelligentiam partis praesentis primo quaeritur de errore Pelagii, secundo de ratione erroris. *B* 293[a] *P* 166[a] *R* 110[a] *V* 118[c]

[Membrum I. De errore Pelagii].

Error Pelagii erat quod homo per liberum arbitrium absque gratia poterat facere opera meritoria et implere divina mandata, et quod gratia apponitur libero arbitrio iam merenti ipsam, non ut impleat mandata sed ut facilius impleat. Quaeritur ergo primo utrum liberum arbitrium possit in opus meritorium ; secundo, dato quod non, utrum per se sine gratia possit in quodlibet bonum non meritorium ; tertio, utrum destitutum gratia possit resistere tentationi et non cadere in peius ; quarto, utrum possit quis mereri primam gratiam.

[Quaestio 1. Utrum liberum arbitrium sine gratia possit in bonum meritorium].

Circa primum sic. Quod liberum arbitrium non possit in bonum meritorium sine gratia, ostenditur auctoritate et ratione.

Augustinus, in libro *Hypognosticon* [1] : « Fatemur liberum arbitrium in omnibus hominibus habens iudicium rationis, non quod idoneum sit in hiis quae ad Deum pertinent aut inchoare aut perficere, sed tantum in operibus vitae praesentis » ; ergo non potest nec saltem inchoare.

Item, 1 Ezech. [2] : « manus Domini » etc., Gregorius [3] : « Ad bona opera assurgere perfecte non possumus, nisi nos spiritus et praeveniendo sublevet et subsequendo conservet ». Ergo non possumus aliquod opus perfectum facere sine gratia praeveniente et subsequente.

---

1. *Hypognosticon* (inter op. Augustini), l. 3, c. 4, n. 5 (PL 45, 1623).
2. *Ezech.* 1, 3.
3. Non invenimus.

---

1 id] dein *B* ; ideo *V* praesentis] praecedentis *BR* 6 iam *om. B* mandata *om. PRV* 7 primo] secundo *V* ; *om. B* 8 dato quod non *om. P* per se sine gratia *om. PRV* 9 quodlibet] quodcumque *B* ; aliquod *P* destitutum] destinatum *B* ; destructa *P* ; destitutus *V* 15 sine gratia *om. P* 16 fatemur] fatentur *B* ; fateamur *P* 17 habens] habet *P* ; *om. V* 19 ergo non potest] non cogitur p̄r *B* potest *om. RV* inchoare] mechare *B* 21 assurgere] surgere *B* non] quae *B* ; *om. V* nisi] non et *V* spiritus] et *add. B* ; in *add. P* 21-22 sublevet] elevet *BP* 23 facere *om. V* et subsequente *om. B*

Ratione ostenditur sic. Gloria est omnino supra liberum arbitrium. Cum ergo liberum arbitrium meretur gloriam, necesse est supra se elevari. Sed nihil per se elevat se supra se. Ergo necesse est quod apponatur ei aliquod ipsum elevans. Hoc autem vocamus gratiam. Ergo non potest in opus meritorium sine gratia.

Item, quantumcumque opus nostrum sit bonum, tamen non est Deo gratum nisi nos simus ei grati. Bonorum enim nostrorum non indiget, sed nos non possumus esse grati Deo, nisi per gratiam gratum facientem. Ergo non possumus facere aliquod opus Deo acceptum sine gratia gratum
B 293^{b} faciente, ergo nec meritorium vitae aeternae. Si ‖ autem dicas quod liberum arbitrium per se Deo est gratum, hoc nihil est, quia tunc impii et peccatores essent Deo grati, cum habeant liberum arbitrium.

Contra, similiter auctoritate et ratione. [1]. Augustinus in libro *Sententiarum* Prosperi [4] : « Posse habere fidem, sicut posse habere caritatem,
P 166^{b} natura est hominum ». Ergo liberum ‖ arbitrium de sui natura potest in fidem et caritatem ; ergo potest in opus meritorium.

[2]. Item, VIII Matth. [5] de centurione, Glossa [6] : « Milites centurionis sunt virtutes naturales, quarum copiam multi ad Deum venientes deferunt ». Ergo virtutes sunt a natura. Sed virtutibus convenit mereri ; ergo etc.

[3]. Item, Matth. VIII [7] circuibat Jesus docens, Glossa [8] : « Virtutes naturales, humilitatem et castitatem et hiis similia ». Ergo idem quod prius.

Ratione sic. [4]. Habitus non confert potentiam recipiendi ad id ad quod non habebat prius habilitatem ; sed respectu eius ad quod poterat. Quod patet, quia habitus radicatur in potentia. Ergo ad omne illud ad quod potest liberum arbitrium habilitatum per gratiam, potest sine gratia, sed non ita faciliter. Ergo quamvis non possit ita faciliter, potest tamen in opus meritorium sine gratia, sicut dicebat Pelagius.

[5]. Item, liberum arbitrium, in quantum est natura quaedam sive

---

4. Prosper Aquit., *Sententiae ex Augustino delibatae*, Sent. 316 (PL 45, 1887). Augustinus, *De praedestinatione sanctorum*, c. 5, n. 10 (PL 44, 968).
5. *Matth.* 8, 5-13.
6. *Glossa ordin.*, in vers. 9.
7. *Matth.* 4, 23.
8. *Glossa ordin.*, in h. l.

---

24 gloria] gratia *PRV* 25 se *om. P* elevari] elevare *V* 26-27 sed ... elevans *om. B* 26 per se *om. V* 29 quantumcumque] quodcumque *V* 31-33 ergo ... faciente *om. V* 33 aeternae *om. BP* 34 tunc *om. P* 35 habeant] haberent *R* 38 potest *om. BRV* 40 glossa] virtutes *add. V* 41 venientes *om. P* 42 convenit] contingit *V* 44 docens] dicens *P* 45 castitatem] occubratam (?) *B* ; caritatem *P* 47 potentiam] sic *add. B* 48 habilitatem] habilitatio *B* ; humilitatem *P* eius] ad id *add. P* 49 radicatur] indicatur *P* ad^{2} *om. P* 50 potest^{1} *om. V* habilitatum] humilitatum *B* ; habitus *R* ; habet habilitatem *V*

secundum naturam, ordinatum est ad bonum, sicut dicit Damascenus quod malum est aversio ab eo quod est secundum naturam in id quod est praeter naturam. Similiter, in quantum deliberativum, ordinatum est ad bonum ; sed ad malum non ordinatur secundum naturam, sed solum declinat in quantum deliberativum arguatur ; ergo sic plus potest aliquid in illud in quod potest secundum plura principia sui quam secundum unum ; ergo, secundum dicta, liberum arbitrium plus potest in bonum quam in malum. Sed potest in malum sine gratia ; ergo et in bonum.

[6]. Item, iste peccator in peccato existens potest velle gratiam ; ergo similiter potest velle bonum meritorium. Sed voluntas iudicatur bona vel mala secundum illud supra quod transit, ut cum dicitur : iste vult ire ad ecclesiam, ille vult fornicari. Ergo similiter voluntas qua iste vult bonum meritorium est meritoria. Ergo sine gratia potest in opus meritorium.

[7]. Item, Bernardus, *De libero arbitrio* [9], dicit quod liberum arbitrium potentissimum est sub Deo. Ex hoc arguitur dupliciter. Primo sic : cum bonum gratuitum sit sub Deo et ab aliquo quod est sub Deo, ut a gratia creata, et sub Deo liberum arbitrium sit potentissimum, ergo ‖ liberum arbitrium de se potest in illud. *B* 293[c]

[8]. Ex eadem auctoritate arguitur sic : si potentissimum est sub Deo, ergo facilius potest in suum obiectum quam aliqua potentia creata. Sed potentiae multae creatae possunt in propria obiecta sine adminiculo gratiae. Ergo ‖ liberum arbitrium potest in bonum meritorium in quod ordinatur ; potest, inquam, sine omni gratiae adminiculo. *V* 118[d]

Item, ad hoc problema adduci possunt argumenta supra facta dist. IIII[a] de homine in primo statu, utrum possit diligere Deum supra se, et argumenta supra dicta dist. XXVI de necessitate gratiae.

Respondeo dicendum quod liberum arbitrium non potest per se in opus meritorium, sicut homo non potest elevari supra se per se. Meritum enim elevat ‖ liberum arbitrium ad illud quod est supra ipsum, scilicet ad gloriam ; et quidquid faciat, non est Deo gratum, nisi prius fuerit a Deo gratificatum. *R* 110[b]

9. Ex variis locis collecta. Cf. Bonaventura, *In II Sent.*, dist. XXVIII (*Opera omnia*, t. II, Quaracchi 1885, p. 115, nota 6).

55 aversio] adversio *P* 55-57 in id ... naturam *om. P* 58 declinat] inclinat *V* 59 illud in] id *V* quam] in illud in quod *add. R* 60 dicta] Damascenum (?) *R* 61 sed potest in malum *om. B* 63 bonum] ergo similiter potest velle bonum *add. B* vel] et *BV* 64 transit] mansit *B* 66 meritorium[1] *om. V* 67 dicit *om. R* 68 potentissimum] potissimum *PV* 68-72 ex hoc ... Deo *om. P* 69 ut] et *V* gratia] creatura *B* 70 et sub Deo] ergo cum *R* 72 si] sed *V* ; *om. B* 73 creata] cum ergo liberum arbitrium sit potissimum sub deo ergo facilius potest in suum obiectum quam aliqua potentia creata *add. P* 75 quod] quandum *V* 76 potest] praeter *B* inquam] in quantum *V* 77 adduci possunt argumenta] potest adduci ratio *BPV* facta *om. V* 78 homine] ordine *P* 79 dicta] facta *BP* ; *om. V* 81 meritum enim] enim meritum *inv. V* 82 ad[1]] et *P* 83 non] numquam *P* prius] ipsum *add. BPV*

[1]. Ad illud ergo quod obicitur primo, quod posse habere fidem etc., dicendum quod duplex est potentia, scilicet activa et receptiva. Cum quaerimus utrum liberum arbitrium possit in opera meritoria, loquimur de potentia activa. Quod autem dicit Augustinus intelligendum est de potentia receptiva : a sua enim natura habet quod possit istas recipere.

[2-3]. Ad aliud quod obicitur, quod virtutes sunt naturales, dici potest dupliciter : primo, quod ibi appellantur virtutes naturales habilitates quaedam a natura inditae, sicut unus habet pietatem, alter modestiam, alter humilitatem et hiis similia : et secundum hoc nihil concluditur quia heae virtutes non possunt in opus meritorium de se. Vel aliter, si intelligantur esse virtutes per quas contingit mereri, dicemus quod naturale dicitur dupliciter : vel quod est a natura dictante vel efficiente : et huiusmodi virtutes gratuitae dicuntur naturales non quia sunt a natura efficiente, sed quia sunt a natura dictante ; et sic patet illud. Consonant enim naturae et rationi.

[4]. Ad aliud dicendum quod duplex est habitus : quidam enim est ad regulandum et dirigendum potentiam in ea in quae potest de se, et iste est solum habilitans et dirigens sicut est ars et virtus consuetudinalis.
P 166c Quidam est elevans potentiam ad ea ad quae de se non potest ‖ sicut gratia quae elevat liberum arbitrium ad ea quae sunt supra ipsum : et ideo hoc non valet quod obicitur. Intelligendum est igitur illud verbum Gregorii de habitu regulante respectu eorum quae sunt infra, sed non de
B 293d habitu elevante ad ea quae sunt supra ; et ita non valet de ‖ gratia.

[5]. Ad aliud dicendum quod secundum plura potest liberum arbitrium in bonum quam in malum. Unde plus potest extensive sed non potest plus intensive, quia facilius est facere malum quam bonum, et ideo non sequitur quod si possit in malum quod possit in bonum. Non enim sequitur : potest in id quod est facillimum, ergo potest in illud quod est difficile.

[6]. Ad illud quod obicitur quod voluntas denominatur a volito, respondetur quod illud non est usquequaque verum. Laudari enim non est malum, tamen velle laudari est malum. Potest dici aliter quod, sicut dicit Anselmus [10], est voluntas rectitudinis et est voluntas commoditatis.

10. Anselmus, *De casu diaboli*, c. 12 (*Opera omnia*, ed. F. S. Schmitt, I, p. 255).

85 primo *om. P* posse] possit *V* 87 in] potentia *add. V* 91 dupliciter *om. V* naturales *om. P* 92 inditae *om. V* habet *om. P* 95 contingit] convenit *B* naturale] naturaliter *P* 98 consonant] consonat *PRV* 100 enim *om. R* 101 regulandum] relegandum *B* in² *om. V* de se *om. BPV* 102 ars et *om. V* consuetudinalis] concupiscibilis *V* 103 ad² *om. B* 105 ideo] de *BP* obicitur] apponit *B* igitur *om. RV* illud verbum *om. P* 106 Gregorii *om. PR* infra] multa *P* 110 et ideo non] non enim *R* non *om. V* 111 si] sic *P* ; *om. B* quod possit] quemadmodum *P* possit² *om. BV* 113 illud... obicitur] aliud dicendum *P* volito] voluntate *V* 115 potest] tamen *add. BPV* 116 est² *om. R* voluntas commoditatis] et haec *P*

Voluntas commoditatis est inseparabilis ab homine ; sed voluntas rectitudinis dicitur dupliciter : vel intransitive, ut creatura solum, et haec separabilis, id est voluntas recta, et haec non est in peccatore ; vel voluntas rectitudinis qua quis vult rectitudinem : de hac non est verum quod semper recta. Si enim velit efficaciter, recta est, hoc autem non potest nisi per gratiam. Si autem exiliter et quasi sub conditione, sic potest esse in peccatore et non denominatur recta. Quod enim dicitur, quod voluntas denominatur a volito, verum est de voluntate quae est efficax respectu voliti, non de exili et conditionata.

[7]. Ad aliud quod dicit Bernardus, quod liberum arbitrium est potentissimum sub Deo, dicendum est ad hoc quod hoc dictum est non quia per se possit in quodlibet bonum sub Deo, sed quia nihil praedeterminat liberum arbitrium hominis nisi solus Deus ; nec aliquis potest ipsum compescere et cogere. Et ita non sequitur propter hoc quod possit in bonum meritorium. Aliter dicitur quod, quamvis liberum arbitrium sit potentissimum, non tamen propter hoc potest in omne quod sub Deo est ; sed hoc dictum est quia liberum arbitrium potest in aliquid in quod non potest aliqua alia natura quae non habet liberum arbitrium. Propter hoc tamen non sequitur quod possit in opus meritorium, quia nulla alia natura creata potest per se in opus meritorium ; nam gratia per se non elicit opus meritorium, quia non est per se, sed gratia cum libero arbitrio.

[8]. Ad sequens patet responsio, quia bonum meritorium non est obiectum liberi arbitrii secundum se, sed prout est informatum gratia. Illud autem quod est obiectum liberi arbitrii secundum se, liberrime et faciliter potest elicere, sicut quaelibet alia potentia.

[Quaestio 2. Utrum liberum arbitrium de se possit in bonum non meritorium].

[**XVIII**] Secundo quaeritur utrum liberum arbitrium per se sine gratia possit in aliquod bonum non meritorium, ‖ sicut est bonum in genere vel *B* 294ª
ex circumstantia.

Et videtur quod sic, quia [1] peccatum destituit liberum arbitrium a gratia gratum faciente et compatitur secum quodlibet aliud bonum ;

---

118 intransitive] intensive *BP* solum] salis *PV* 119 et haec *om. BP* 121 est *om. B* 124 volito] voluntate *R* 126 aliud] dicendum *add. RV* 126-127 potentissimum] potissimum *P* 127 dicendum est ad hoc *om. RV* 129 Deus *om. V* 130 compescere] compellere *V* et[1] vel *BP* 131 quamvis] licet *V* ; *om. R* 132 potest *om. P* omne] esse *V* 133 sed] ideo *add. V* hoc dictum est *om. B* 134 aliqua *om. B* 135 tamen *om. P* 135-136 quia... meritorium *om. P* 136 natura creata] creatura *V* 138 ad ... responsio *om. V* 138-139 obiectum] bonum *P* ; *om. B* 139 se *om. V* 140 obiectum] secundum se *add. R* liberi arbitrii *om. V* liberi] li⟨berum⟩ est *R* arbitrii ... liberrime *om. R* faciliter] facillime *V* 141 quaelibet] quaedam *B*

4 non *om. BRV* 4-5 vel ex circumstantia *om. B* 7 gratum faciente] gratificante *P* aliud] aliquod *R*

ergo liberum arbitrium non destituitur per peccatum nisi a bono meritorio ; ergo privatum gratia potest in quodcumque bonum non meritorium.

[2]. Item, liberum arbitrium est natura quaedam et est praeter hoc deliberativa. Ergo, cum in quantum natura possit in bona naturae, ergo in quantum deliberativa natura, quia hoc addit, potest in amplius quam in bona naturae. Ergo in bona in genere.

[3]. Item, virtus consuetudinalis non elevat liberum arbitrium ad illud
V 119[a] quod est supra se, quia hoc proprium est gratiae. Ergo dirigit ‖ ipsum in ea in quae potest de se. Similiter et ars ; ergo cum mediante virtute consuetudinali possit in bonum ex circumstantia, ergo liberum arbitrium potest de se in bonum ex circumstantia ; potest ergo in bonum naturae et in genere et ex circumstantia ; ergo potest in quodlibet bonum non gratuitum.

[4]. Item, specialius quaeritur utrum possit cogitare bonum. Et videtur quod sic, quia dicit Hieronymus [11] super Ezech. : « Ore aperto largitur nobis Deus cibos ut initia voluntatis sint a nobis, finem vero ab ipso consequamur ». Sed initium bonae voluntatis est cogitatio bona ; ergo in potestate liberi arbitrii est cogitare bona.

P 166[d] [5]. Item, ostensum est quod liberum arbitrium potest ‖ de se in bonum, sed non potest facere bonum nisi praecogitaverit illud. Ergo de se potest cogitare bonum, cum sit agens a proposito et cognoscat quod efficit.

[6]. Item, quaeritur utrum de se possit velle bonum. Et videtur quod sic, VII ad Rom. [12] : « Velle adiacet mihi, perficere autem non invenio », Glossa [13] : « Perficere est a gratia, velle a libero arbitrio ». Ergo liberum arbitrium de se potest velle bonum quamvis non perficere. Item, aeque libera est voluntas in volendo sicut intellectus in cogitando. Sed ostensum est quod de se potest cogitare bonum ; ergo de se potest velle bonum.

[7]. Item, quaeritur utrum possit facere. Et videtur quod sic, Eccl. XV [14] : « Apposuit tibi aquam et ignem ; ad quodcumque volueris extendas manum ». Ergo in potestate liberi arbitrii est extendere manum ad bonum et ad malum.

[8]. Item, quaeritur utrum credere sit in potestate nostra. Et videtur quod sic. Origenes inquit : « Si obtulimus quae ex nobis sunt bona, quae

11. *Glossa ordin.* (Hieron.), in Ezech. 3, 2.
12. *Rom.* 7, 18.
13. Bernardus, *De gratia et lib. arbitrio*, c. 6, n. 16 (PL 182, 1010).
14. *Eccli.* 15, 17.

8 per] propter *P* 9 non *om. B* 14 bona[1]] facta *P* 15 consuetudinalis] consuetudinis *P* liberum arbitrium *om. V* 16 se *om. BPR* quia hoc *om. P* ipsum *om. V* 17 virtute *om. P* 18 consuetudinali] concupiscibili *V* ex circumstantia *om. V* 18-19 ergo ... circumstantia *om. P* 19 ergo *om. P* 23 quia dicit *om. RV* 24 nobis[1]] verbum *V* initia] initium tantum *P* 25 ergo] et *add. B* ; *om. V* 28 de se] non *add. P* 32-33 liberum arbitrium *om. P* 36 quaeritur *om. P* 37 tibi... et] ei *V* 38 manum] monuit *P* 38-39 ad bonum et ad malum *om. B* 40 credere] de se *add. V*

ex Deo sunt consequimur ut, cum obtulimus fidem et affectum, largiatur nobis diversa dona » [15]. Ergo videtur quod fides sit a nobis.

[9] ‖ Item, in littera, cap. *In expositione* [16] : « Quod credimus, nostrum est », verbum est Augustini ; ergo, etc. *B* 294[b]

Contra : [a]. Liberum arbitrium, cum est gratia destitutum, aversum est ab incommutabili bono a quo est omne bonum. Ergo per se sive per propriam voluntatem, per quam aversum est, non potest in aliquod bonum.

[b]. Item, Joann. XV [17] : « Sine me nihil potestis facere », Glossa [18] : « Nec parum boni ».

[c]. Item, Isai. XXVI [19] : « Omnia opera nostra operatus es in nobis, Domine ». Ergo videtur quod liberum arbitrium per se non possit in aliquod bonum faciendum.

[d]. Item, nec in aliquid cogitandum. Apostolus 2 ad Cor. III [20] : « non quod simus sufficientes cogitare aliquid ex nobis » ; ergo secundum hoc omnis bona cogitatio quae est in nobis a gratia Dei est. Item, Bernardus *Super Cant. Homel.* XXXIII [21] dicit quod cogitatio mala vel est a nobis, vel ab hoste ; cogitatio bona omnis est in nobis ex Verbo. Et ibidem dicit quod bona cogitatio non est proles liberi arbitrii : sciant hostes gratiae quod liberum arbitrium de se non potest aliquod bonum cogitare : « Sciant », inquit, « hostes gratiae nec ad bonum cogitandum sufficere cor humanum ; et hoc habes ex illo verbo Apostoli : non quod simus sufficientes » etc. Item, Bernardus, *De libero arbitrio* [22] : « Tria in nobis Deus operatur : cogitare, velle et perficere : primum sine nobis, secundum nobiscum, tertium per nos ». Ergo videtur quod ad cogitandum bonum non solum sit insufficiens liberum arbitrium, immo quod nihil cooperatur.

[e]. Item, quaeritur utrum possit per se velle bonum. Quod non videtur. Bernardus *De libero arbitrio* [23] : Velle est ex conditione naturae, sed velle

15. Origenes, *In Numeros*, hom. 12, n. 3 (PG 12, 662-663).
16. Cap. 3 (ed. Quaracchi, p. 455).
17. *Io.* 15, 5.
18. *Glossa interlin.*, in h. l. Augustinus, *In Ioann. evang.*, tract. 81, n. 3 (PL 35, 1841).
19. *Is.* 26, 11.
20. *II Cor.* 3, 5.
21. Bernardus, *In Cant. Hom. XXIII*, n. 7 (PL 183, 949).
22. Bernardus, *De gratia et lib. arbitr.*, c. 14, n. 46 (PL 182, 1026).
23. Bernardus, *De gratia et lib. arbitr.*, c. 6, n. 17 (PL 182, 1011).

42 obtulimus] abstulimus *B* largiatur] largitur *BPR* 43 dona] bona *P* 46 aversum] conversum *B* ; adversum *V* 48 propriam] primam *P* voluntatem] naturam *V* aversum] conversum *B* ; adversum *PRV* 53 per se *om. RV* 54 bonum] opus *add. B* 55 aliquid] aliquod *R* 58 dicit] dupliciter *V* 58-59 vel est... bona *om. P* 60 sciant] seminat *V* 61 de se *om. V* 64 Bernardus *om. P* 65 Deus *om. V* 66 nobiscum] nobis *V* cogitandum] cognoscendum *V* 67 insufficiens] sufficiens *BPR* 69 ex in *V*

bonum ex infusione gratiae. Ergo non potest velle bonum sine infusione gratiae. Item, Augustinus, *Ad Bonifacium papam* [24] : « Non potest homo aliquid boni velle, nisi adiuvetur ab eo qui malum non potest velle ». Item, Isidorus [25] : « Sciant defensores liberi arbitrii nihil posse in bonum, nisi divinae gratiae munimine sustententur ». Ergo non potest cogitare, neque velle, neque facere aliquod bonum nisi per gratiam.

Responsio. Ad praedictorum intelligentiam est notandum quod est bonum increatum et bonum creatum ; et multiplex est bonum creatum, scilicet ⟨ bonum ⟩ naturae, bonum in genere, bonum ex circumstantia, bonum gratiae sive meritorium et bonum gloriae sive praemii. Bonum naturae est quod est ad naturae conservationem, in quo communicamus
B 294[c] cum aliis creaturis, ut comedere et huiusmodi ; bonum ‖ in genere, quod est ex transitu actus super debitam materiam, sicut pascere esurientem ; bonum ex circumstantia est bonum informatum debitis circumstantiis quae sunt cur, quando, quomodo, quibus adminiculis etc. ; bonum gratiae
R 110[c] sive meriti et gloriae sive praemii addunt supra ista ‖ bona. Liberum
P 167[a] ergo arbitrium potest ‖ considerari in quantum natura quaedam, vel in quantum deliberativum, vel in quantum informatum gratia gratis data, vel in quantum est informatum gratia gratum faciente. Si consideretur in quantum natura, sic potest in bonum naturae ; si consideretur in quantum deliberativum, sic potest in bonum in genere ; si autem consideretur in quantum informatum gratia gratis data, sic potest in bonum ex circumstantia, quia circa illud informandum debitis circumstantiis est difficultas quae expeditur per gratiam gratis datam ; si consideretur in quantum informatum gratia gratum faciente, sic potest in bonum meriti eliciendo et bonum gloriae disponendo.

Notandum est tamen hic quod Deus in omni operatione est agens imme-
V 119[b] diate ; et ita liberum arbitrium sine Deo nihil potest facere. ‖ Unde in omni operatione cooperatur Deus libero arbitrio ; sed tamen in aliqua operatione cooperatur immediate tantum, sicut in bonum naturae, et in aliqua operatione mediate et per gratiam gratis datam, in aliqua ope-

24. Augustinus, *Contra duas epistolas Pelagianorum ad Bonifacium*, l. I, c. 3, n. 7 (PL 44, 553).

25. Isidorus, *Sententiae* II, c. 5, n. 4 (PL 83, 604).

70 bonum[2] *om. B* 72 non *om. V* 73 posse in bonum] bonum posse *R* in bonum *om. V* 74-75 cogitare neque velle neque *om. V* 75 neque velle *om. R* 77 creatum[2] *om. P* 80 naturae[1]] gloriae *P* ; quidem *add. V* naturae[2]] vitae *P* conservationem] et huiusmodi *add. P* 81 cum *om. R* ut ... huiusmodi *om. P* 84 cur *om. cum hiatu R* quando *om. P* quomodo] quando *R* 87 informatum] formatum *B* ; cum *add. P* 89 naturae *om. V* 89-90 si consideretur ... potest in *om. P* 91 informatum *om. R* 92 informandum] reformandum *P* 93 expeditur] est *V* 93-94 in quantum *om. V* 95 eliciendo] eligendo *V* 96 notandum] respondendum *P* 98 cooperatur] operatur *P* 98-99 aliqua operatione] aliquam operationem *V* 99-100 tantum ... mediate *om. B* 99 sicut ... naturae *om. RV* 100 operatione] operatur *R* mediate] immediate *V* 100-101 operatione] operatur *R*

ratione mediate et per gratiam gratum facientem, sicut supra distincta sunt diversa genera bonorum.

His visis facile est videre quae quaeruntur. [1-2]. Quod enim quaerit utrum liberum arbitrium sit potens sine gratia in aliquod bonum, dicendum est quod potest sine gratia gratum faciente in tria genera bonorum, scilicet naturae, in genere et ex circumstantia. In duo prima sine gratia gratis data, in tertium mediante gratia gratis data ; et ideo concedenda sunt duo prima argumenta.

[3]. Ad illud quod obicitur quod sine gratia gratis data potest in bonum ex circumstantia, quia illa solum dirigit, dicendum quod virtus consuetudinalis non solum dirigit, sed difficultatem expedit, quia virtus circa bonum est et difficile ; et ideo ad explicandam difficultatem quae est in multitudine circumstantiarum indiget gratia gratis data.

[4]. Ad aliud quod quaeritur utrum possit cogitare bonum, dicendum quod bonum naturae et bonum in genere potest cogitare de se, bonum autem ex circumstantia mediante gratia gratis data ; sed ulterius est cogitatio de bono meritorio et inclinans ad illud : illa cogitatio aut est meritoria et ita est a gratia gratum faciente ; aut inclinans et disponens ad meritum, et de hac dicit ‖ Bernardus quod est a Deo principaliter et *B* 294[d] mediante gratia gratis data. Sed hoc potest esse dupliciter : aut per gratiam gratis datam, priusquam praevenitur liberum arbitrium, et tunc in hac cogitatione aliquid cooperatur ; aut per gratiam gratis datam, et tunc subito, ut cum Deus immittit bonam cogitationem quam non haberemus nisi ipse immitteret, et de hac dicit Bernardus quod operatur eam in nobis sine nobis. Et sic patet responsio ad utramque partem. Quod enim dicit Hieronymus quod initia bonae voluntatis sunt a nobis non intelligendum est quod sint a nobis tantum, sed a nobis per gratiam gratis datam.

[5]. Similiter patet solutio ad sequens, quia liberum arbitrium potest cogitare illud bonum quod potest perficere.

[6]. Ad illud quod quaeritur utrum possit velle bonum dicendum quod, si intelligamus de bono naturae et in genere et ex circumstantia, potest velle sicut supra dictum est de cogitare. Si autem intelligamus de velle quod ordinatur ad bonum meritorium, dicendum quod mediante gratia gratum faciente potest velle efficaciter ; mediante gratia gratis data potest velle solum exiliter. Illa ergo glossa : « Velle est a libero arbitrio » intelligenda est cum adiutorio gratiae gratis datae et de voluntate exili sive conditionali.

[7]. Ad illud quod quaeritur utrum possit facere bonum, iam patet

---

101 mediate] immediate *RV* 110 solum] sola *V* 111 difficultatem] facultatem *R* quia virtus] sed versus *V* 116 circumstantia] circumstantiis *B* ; gratia *V* 117 meritorio] merito *V* 119 Bernardus *om. V* a Deo *om. B* principaliter] principiatum *V* 122 aliquid] aliquod *B* 127 non intelligendum ... a nobis[1] *om. V* 129 solutio *om. BPR* 130 bonum *om. V* 133 cogitare] cogitatione *V* 134 mediante *om. B* 135 velle *om. RV* 138 conditionali] conditioni B ; conditionata *P* 139-141 ad illud ... faciente *om. hic P et ponit lin. 145 post verb.* elicere actum ; *om. V*

responsio, quia quoddam bonum potest, quoddam non, sine gratia vel
P 167[b] gratis ‖ data vel gratum faciente.

[8]. Ad illud quod quaeritur utrum possit in actum credendi, dicendum quod non potest sine gratia gratis data ad minus, quia actus ille est supra nostrum intellectum. Illud autem verbum Origenis intelligendum est postquam habemus habitum ex quo possumus elicere actum.

[9]. Ad illud verbum Augustini respondet Magister in littera [26] quod ipse retractavit.

Per haec quae dicta sunt patent auctoritates inductae ad oppositum et rationes. [a]. Quod enim obicitur quod liberum arbitrium aversum est a summo bono, verum est, non tamen ita aversum quin Deus influat in ipsum et in eius operationem conservando substantiam et adiuvando operationem, quamvis non influat gratiam. Unde, si totaliter a Deo relinqueretur, nec posset esse nec operari.

[b-c]. Ad duo sequentia patet responsio, quia per illas auctoritates datur intelligi quod Deus est agens principaliter in omni operatione. Cum
B 295[a] ergo ‖ quaeritur utrum liberum arbitrium possit per se in bonum, non intendimus excludere Deum agentem principaliter, sed est quaestio utrum sine speciali gratia superaddita libero arbitrio.

[d]. Ad illud quod obicitur, quod nihil potest cogitare quia « non sumus sufficientes » etc., potest dici quod Deus in cogitatione nostra est agens principaliter et adiuvans ; non tamen sequitur propter hoc quod mediante gratia. Vel potest dici quod intelligit de cogitatione meritoria vel inclinante ad meritum, quam Deus efficit in nobis vel per gratiam prius datam, vel statim inspirando et immittendo bonam cogitationem : et de hac cogitatione intelligitur utraque auctoritas Bernardi. Et cum efficit per gratiam prius datam, tunc aliquid cooperatur liberum arbitrium, sed tamen non est attribuenda ei, sed Deo. Cum autem immittit quasi subito, tunc intelligitur alia auctoritas quod « operatur bonam cogitationem in nobis sine nobis ».

[e]. Ad aliud quod quaeritur utrum possimus velle bonum, patet responsio, quia Bernardus loquitur de voluntate efficaci, similiter et Augustinus : quam habere non possumus sine gratia gratum faciente. Similiter Isidorus intelligit de bono meritorio, in quod non potest aliquo modo liberum arbitrium ut illud faciat, quantumcumque sit parvum, sine munimine divinae gratiae.

26. Cap. 3 (ed. Quaracchi, t. I, p. 455).

140 potest quoddam *om. R* sine] si in *B* 142 actum] actu *R* 145 ex quo] quod *P* 150 bono *om. R* verum est *om. P* aversum] adversum *P* 151 operationem] operam *B* 152 operationem] operantem *BP* 155 intelligi *om. RV* operatione] tempore *R* 156 ergo] enim *RV* 157 agentem *om. P* 158 gratia *om. B* 159 obicitur] quaeritur *R* 160 cogitatione] cognitione *V* 161-162 mediante ... quod *om. B* 162-163 inclinante] inclinata *RV* 164-166 vel ... datam *om. P* 167 ei] sibi *B* ; *om. R* 168 cogitationem] operationem *R* 171 efficaci] efficacis *P* ; efficienti *V* 172 gratum *om. P* 173 meritorio] merito *V*

[Quaestio 3. Utrum homo per liberum arbitrium sine gratia possit resistere tentationibus].

[**XIX**] Tertio quaeritur utrum homo per liberum arbitrium destitutum gratia possit resistere tentationibus et utrum possit stare ne cadat in alterum peccatum.

[1]. Quod non possit resistere videtur super illud psalmi [27] : « Infirmati sunt » etc., Glossa [28] : « Non potentes resistere vitiis per se. Deo enim desistente ab auxilio laborare potest homo, sed non vincit ».

[2] Item, III Thren. [29] : « Misericordiae Domini » etc. Glossa [30] : « Non potest homo diu stare contra insultus diaboli, nisi misericordia Domini adiuvetur ». Ergo ad resistentum ‖ indiget gratia. *V* 119[c]

[3]. Item, super illud psalmi [31] « Immissiones per angelos malos », Glossa [32] : « Diabolus habet potestatem in peccatore sicut in proprio pecore » ; ergo potest eum facere ruere in peccatum, quando vult et prout vult.

[4]. Item, super 1[m] Habac. [33] dicit Glossa [34] : « Nesciebam eum tantam potestatem in hoc mundo accepisse, ut viribus eius nemo possit resistere ». Ergo videtur quod nullo modo possit homo stare contra insultus diaboli sine gratia et adiutorio divino.

[5]. Item, videtur quod non possit stare, quin cadat in aliud peccatum. Gregorius in *Moralibus* [35] : « Peccatum quod per poenitentiam non diluitur mox suo ‖ pondere ad aliud trahit ». Ergo, cum stat in peccato, *B* 295[b] non videtur quod possit esse quin cadat in aliud.

[6]. Item, supra dist. XXV, cap. *Ex praedictis perspicuum* [36] dicit Magister quod iste status « medius est in quo homo potest peccare et non potest non peccare mortaliter ante reparationem et post reparationem venia-

---

27. *Ps.* 106, 12.

28. *Glossa interlin.*, cui adiungitur *glossa ordin.* (August.), in h. l. — *Glossa Lombardi*, in h. l. (PL 191, 976).

29. *Thren.* 3, 22.

30. Cf. Bonaventura, *In II Sent.*, dist. XXVIII, q. 2 (*Opera omnia*, t. II, p. 686, nota 5).

31. *Ps.* 77, 49.

32. *Glossa ordin.* (August.), in h. l.

33. *Habac.* 1, 12.

34. *Glossa ordin.* (Hieron.), in h. l.

35. Gregorius, *Moralium*, l. 25, c. 9, n. 22, in Iob 24, 25 (PL 76, 334).

36. Cap. 5 (ed. Quaracchi, t. I, p. 431).

---

3 homo per *om. RV* 4 stare] resistere *B* 8 auxilio *om. cum hiatu P* 9 Domini [*om. R* 10 potest] poterat *P* 11 gratia *om. V* 16-17 tantam potestatem] tantum peccantem *P* 21 per poenitentiam non] non per poenitentiam *inv. RV* non *om. V* 22 cum] si *V* ; *om. B* cum ... peccato *om. R* 23 videtur quod *om. R* esse] facere *V* 25 medius *om. P* 25-26 et non ... peccare *om. B* potest non *om. P*

liter ». Ergo videtur quod iste qui non est per gratiam reparatus non possit non peccare mortaliter, sicut ille qui reparatus est gratia non potest non peccare venialiter.

Contra : cum liberum arbitrium in illo qui destitutus est gratia consentit peccato, aut naturaliter, aut coacte sive violenter, aut voluntarie. Si naturaliter, ergo non peccat ; si violenter, similiter non peccat ; si voluntarie, ergo, cum voluntas eius non sit coacta, immo libera, potest
P 167c non consentire. ‖ Ergo non oportet quod cadat cum tentatur, vel corruat in aliud peccatum.

Item, « Fidelis Deus qui non permittit vos tentari supra id quod potestis » [37]. Ergo in quocumque statu sit aliquis, potest resistere tentationi ex potestate quam habet.

Responsio. Ad hoc dicendum quod opinio quorumdam fuit quod, si homo existens in peccato mortali tentetur, non possit resistere ; non tamen excusatur si cadat, quia ex culpa sua induxit se in istam necessitatem, et de misericordia Dei est quod compescitur tentator ne tentet quando vult. Sed tamen hoc non videtur probabile, quin homo possit resistere, cum non amiserit libertatem nec possit cogi. Propter hoc dicunt alii quod, si homo poneretur in puris naturalibus, quod posset resistere ; sed tamen hoc raro est, quin habeat aliquam gratiam. Sed tamen tutius est tenere mediam viam hoc modo : Si homo sit destitutus gratia gratum faciente, potest resistere tentationi, sed non potest vincere : tunc enim vincitur tentator, cum homo meretur et coronatur in hoc quod ipse intendebat facere eum cadere. Ad resistendum autem tentationi indiget aliqua gratia gratis data : cum enim habeat fomitem ad culpam deprimentem et hanc etiam culpam inclinantem ad aliud peccatum, habeat diabolum impellentem et sic proclivior ad malum quam ad bonum, numquam staret, nisi haberet aliquam gratiam gratis datam sine qua vel non potest resistere vel non
B 295c potest diu resistere .‖ Neque est aliquis qui non habeat aliquam, quia Deus non tollit misericordiam suam totaliter ab homine, immo semper relinquit ei aliquod adiutorium.

Per hoc patet responsio ad duo prima. [1-2]. Bene enim concedo quod indiget gratia gratum faciente ad vincendum, sicut dicit prima auctoritas, et gratia gratis data saltem ad resistendum, sicut dicit sequens auctoritas.

[3]. Ad illud quod obicitur quod diabolus habet potestatem in peccatore sicut in proprio pecore, respondetur ad hoc quod illud non intelligitur generaliter, sed quantum ad hoc quod habet potestatem occidendi eum

37. *I Cor.* 10, 13.

27 reparatus *om. P* 30 illo qui] quo quis *V* 32 si violenter] ergo *P* si violenter ... peccat *om. B* 44 quod] etiam *add. BV* 46 aliquam] aliam *BR* 46-47 mediam viam] medium *B* 48 vincitur *om. V* 50 aliqua] alia *B* 51 ad] habeat *B*; habens *P* et hanc] habeat *B* etiam *om. PR* 54-55 vel non potest diu resistere *om. P* 55 resistere] stare *R* aliquam] aliam *B* ; *om. V* 56 non tollit *om. V* 59 indiget *om. V* 63 habet *om. R*

et in peius trudendi, sicut homo suum porcellum, et hoc ‖ merito pec- *R* 110d
cati ; sed tamen non permittitur a Deo, quamvis peccator hoc meruerit.

[4]. Ad aliud dicendum quod illa auctoritas exponitur quantum ad statum ante peccatum in quo habebat vires quibus nullus poterat resistere quantum ad manum trahentem, quia omnis vel trahebat ad limbum vel ad infernum. Vel aliter potest dici quod illud dictum est secundum usitatum modum loquendi, sicut nemo potest quia nullus vel rarus ; et hoc est quod dicit alia glossa [38] super Habacuc : « Tu Domine, carnificem eum et fortem constituisti, ut nullus vel rarus ei resistat ».

[5]. Ad illud quod quaeritur communiter utrum homo possit stare quin peccet, respondendum est quod potest stare ; nec necesse est eum peccare mortaliter, nisi fortassis in casu si deliberaret et de peccato suo cogitaret quod deberet poenitere et non deberet semper morari in peccato suo : in tali casu posset esse contemptus et peccare mortaliter omittendo ; tamen non est necesse quod ruat in aliud mortale peccatum, loquendo simpliciter. Quod ergo quaeritur utrum necesse sit quod fiat semper peior, dico quod, si peius dicat peioritatem circumstantiae, quantomagis stat in peccato, tanto peior efficitur ; si dicat peioritatem novi peccati, non oportet, loquendo de peccato mortali. Ad illud ergo quod obicitur quod « peccatum quod per poenitentiam non deletur » etc., id intelligitur dispositive, non necessario.

[6]. Ad illud quod dicit Magister quod « non potest non peccare mortaliter ante reparationem », respondetur ad hoc quod, postquam homo est ‖ *P* 167d
in statu adulto in quo habuit usum rationis et potuit ‖ conferre et *B* 295d
videre et cognoscere errorem suum, necesse est quod sit in gratia vel in peccato mortali : et si in gratia est, non potest esse quin peccet veniaaliter, et quantum ad hoc intelligitur verbum Magistri : non enim vult dicere quod ita necesse sit hunc cadere in ‖ mortale qui non habet gra- *V* 119d
tiam, et ita saepe sicut habens gratiam in veniale. Sed, si non est in gratia, habet peccatum aliquod mortale nec oportet quod cadat in aliud ; sed necesse est quod cadat in veniale et multo facilius quam habens gratiam. Potest ergo homo gratia gratum faciente destitutus resistere per gratiam gratis datam neque necesse est ipsum labi in aliud mortale transgrediendo. In casu tamen necesse est vel quod omittat vel quod dimittat peccatum.

38. *Glossa ordin.* (Hieron.), in Habac. 1, 12.

64 et[1] *om. BRV* peius] p⟨o⟩enis (?) *RV* ; et *add. BRV* trudendi] cruciendi *BR* ; cruciandi *V* homo] habet *V* suum *om. B* 64-65 peccati] peccatoris *BRV* 65 a Deo *om. V* 67 ante peccatum] aut passionem *R* 68 manum] malum *B* 69 dictum] usitatum *P* 69-70 usitatum *om. R* 70 modum] usum *V* sicut ... potest *om. V* 73 quaeritur] sequitur *RV* 75 mortaliter *om. P* 76 deberet[2] *om. V* 80 peius] peior *V* 83 quod[2] ... deletur *om. P* 84 dispositive] de dispositione *V* 85 non[2] *om. V* 87 conferre] referre *P* 87-88 conferre et videre et *om. V* 88 errorem] creatorem *BP* 89-90 venialiter] mortaliter *V* 90 enim] tamen *B* 91 qui] si *RV* 93-96 sed necesse ... in aliud *om. B* 94 facilius] fortius *V*

[Quaestio 4. Utrum homo possit mereri sibi primam gratiam].

[XX] Quarto quaeritur utrum homo possit mereri sibi primam gratiam. Et primo simpliciter ; secundo, per comparationem ad diversos status.

[Articulus 1. Utrum homo possit simpliciter mereri sibi primam gratiam].

Circa primum sic. [1]. Zach.[39] dicitur : « Convertimini ad me et ego convertar ad vos ». Constat quod intelligit de conversione per gratiam : ista est promissio Domini. Ergo si ipse non potest esse mendax, videtur quod de veritate Dei homini qui convertitur et facit quod in se est gratia debeatur ; ergo facit de non debito debitum. Sed hoc est mereri ; ergo meretur primam gratiam.

[2]. Item, habens gratiam potest mereri gloriam : aut ergo propter benignitatem Dei retribuentis, aut propter assimilationem operum. Propter benignitatem Dei non, quia haec non dicit rationem merendi ; ergo per assimilationem. Sed maior est assimilatio operum factorum per gratias gratis datas ad gratiam, quam factorum ex gratia ad gloriam, quia utraque sunt viatoris et incompleta. Ergo multo magis possumus mereri gratiam quam gloriam.

[3]. Item, sicut patet ex praedictis, in ordine bonorum immediate post bonum ex circumstantia est bonum gratiae, sicut post bonum gratiae bonum gloriae. Ergo, sicut per bonum gratiae contingit mereri bonum gloriae, ita per bonum ex circumstantia bonum gratiae.

[4]. Item, iste non potest mereri primam gratiam : aut ergo quia homo est iste, aut quia gratia, aut quia peccator. Non quia homo : quia enim homo, ideo est in statu merendi ; nec quia gratia : quia contingit mereri gloriam quae est maior gratia ; ergo non contingit mereri gratiam Dei, quia peccator. Ergo, si ista est tota causa, homo in statu innocentiae potuit sibi mereri primam gratiam.

[5]. Item, cum aliquis bene utitur aliquo sibi collato, quamvis sine
B 296[a] meritis antecedentibus, meretur ‖ illud, sicut patet de operario qui ante recipit denarium, quam vadat in vineam ; ergo similiter videtur quod, si aliquis bene utitur gratia iam accepta, quod illam mereatur.

---

39. *Zach.* 1, 3.

---

7 per] ad *BP* 9 homini *om. P* 10-11 ergo meretur *om. V* 12 gloriam *om. P* 14-15 propter benignitatem... assimilationem *om. PR* 15 maior] magis *V* 17 viatoris] motoris *B* ; maioris *V* 21-22 ergo sicut ... gloriae *om. V* 21 contingit] convenit *B* 24 peccator] peccatum *B* 25 contingit] convenit *B* 26 maior] amor *P* gratia *om. BPV* non *om. BPRV* contingit] convenit *BP* ; contra *V* Dei] sed *B* ; si *V* 27 peccator] peccatum *B* 29 bene *om. V* sine *om. B* 31 denarium] donum *P* 32 iam] prius *P* quod] quam *PR* illam] iam *add. B*

[6]. Item, hoc idem dicitur de angelis quod merentur gloriam acceptam ; et tamen non possunt nisi bene facere ; ergo multo magis homo existens in statu vertibilitatis, si bene utitur gratia, dicitur meruisse illam ; et hoc est quod dicit Ambrosius super epistolam ad Romanos [40] quod dat cui dandum est.

Contra, Rom. XI [41] dicit Apostolus quod si gratia iam non ex meritis, alioquin gratia non est gratia.

Item, ratione sic. Principium creationis non contingit creari ; similiter principium omnis meriti non contingit mereri. Sed gratia est principium omnis meriti, quia qui non est gratus nihil meretur, ergo, etc.

Respondeo dicendum quod quidam dixerunt quod, licet non contingat mereri gratiam meritis praecedentibus, quia ipsa est initium omnis meriti, contingit tamen eam mereri meritis cohaerentibus. Sed secundum hanc opinionem gratia non maneret gratia, quod stultum est dicere : ex quo enim quis meruit quod accepit, iam non habet gratis. Propter hoc dicendum est aliter quod gratiam non contingit ‖ mereri neque meritis praecedentibus neque meritis cohaerentibus : tum propter naturam ‖ gratiae, quia ipsa antecedit naturaliter omne meritum neque in merendo desinit esse gratia, tum propter defectum a parte gratificandi : et hoc, vel quia non est gratus sicut Adam, antequam haberet gratiam, vel quia est ingratus sicut peccator ; et neuter facit opus gratum et ita neuter meretur. *R* 111[a] *P* 168[a]

[1]. Ad illud quod primo obicitur dicendum quod in illa promissione non est obligatio, sed merae liberalitatis ostensio, quia ipse paratus est culpam dimittere et reddere gratiam, dummodo imploret ex toto corde eius misericordiam. Et ideo in ista promissione in nullo obligatur nobis Deus nec aliquod ius acquiritur nobis praedicta promissione, sed divina benignitas manifestatur.

[2]. Ad aliud dicendum quod habens gratiam potest mereri gloriam, quia opera eius Domino sunt accepta et ideo meretur retributione. Sed sine gratia non est acceptus.

[3]. Et per hoc patet responsio ad sequens, quia in gratia primo reperitur ratio merendi ; et ideo bono ex circumstantia non meretur, quia

40. Non invenimus.
41. *Rom.* 11, 6.

33 quod] qui *BPV* 34 nisi] ibi *B* 35 gratia] bene *add. B* 38 dicit *om. R* gratia] ex *add. B* 40 contingit] convenit *B* creari] mereri *R* 40-41 creari ... contingit *om. V* 41 contingit] convenit *B* gratia] a *add. V* 44 ipsa] in *add. V* omnis *om. R* 45 contingit] convenit *B* cohaerentibus] exercentibus *P* 48 contingit] convenit *B* neque] in *R* 48-49 neque meritis ... cohaerentibus *om. R* 49 gratiae *om. B* 50 neque in merendo *om. P* 53 peccator] peccatum *B* 54 promissione] propositione *P* 55 merae liberalitatis] inter libertates *V* liberalitatis] libertatis *P* 55-56 est culpam *om. P* 56-58 dummodo ... Deus *om. V* 56 dummodo] dum *B* 57 promissione] obligatione *R* 58 praedicta promissione *om. P* 64 bono] bonum *P* ; bona *R* ; *om. V* circumstantia] circumstantiis *V* non *om. V* meretur] merentur *V*

illo non est Deo gratus. Potest tamen dici aliter quod est opus operans
B 296ᵇ et opus operatum. Dico ergo quod principaliter opus ‖ operans est meritorium ; sed illud potest comparari ad opus operatum extra vel ad radicem : et ratione radicis est meritorium, et ratione illius magis convenit et assimilatur cum gloria quam opus liberi arbitrii cum gratia, quia utrumque est supra naturam ; et ideo patet illud.

[4]. Ad aliud dicendum quod non potest quis mereri primam gratiam, et quia homo non est gratus antequam habeat gratiam, et ratione gratiae, quia ante se non habet aliquid meritorium, et ratione etiam peccati, si est in peccato. Quod ergo obicitur non valet 'quia homo' dico quod non accipit totam causam sed 'quia homo non est gratificatus' : modo tango totam causam. Similiter ex parte gloriae : non valet, quia gloria praesupponit aliquid meritorium ante se, sed prima gratia nihil. Et ideo non tenet illud.

[5]. Ad illud quod quaeritur utrum quis possit mereri iam habitam
V 120ᵃ gratiam dico quod non, quia iam desisteret ‖ esse gratia. Quod ergo obicitur : 'bene utitur et servit ex gratia sibi data', dicendum quod aliquid contingit alicui dari dupliciter : aut ut iste serviat ei de illo accepto, vel propter illud : et sic quod datur hoc modo contingit mereri, sicut denarium in vinea et equum quem dat dominus servo suo ut militet secum. Aliquid datur alicui mera liberalitatis gratia, ut accipiens inde faciat propriam utilitatem et utatur illo ad meritum consequendum : et quod sic datur non contingit mereri, sed aliud per ipsum ; et sic datur gratia et per ipsam ulterius contingit mereri gloriam.

Ad illud de angelis dicendum quod non merentur gratiam, sed si dicuntur mereri acceptum, hoc est quod merentur ipsam gloriam iam habitam per bonum usum gratiae.

[Articulus 2. Utrum homo secundum diversos status possit sibi mereri primam gratiam].

[**XXI**] Deinde quaeritur utrum secundum diversos status possit aliquis sibi mereri primam gratiam ; verbi gratia, esto quod ille modo sit in gratia, numquid potest modo mereri si cadat quod resurgat et ita gratiam per quam resurgat.

---

65 operans *om. B* 67-68 sed illud ... meritorium *om. P* 68 et ratione illius] sed *V* 69 gloria] gratia *B* 71 primam *om. P* 72 gratiae] ergo *add. R* 74 valet *om. BPV* 76 tango *om. V* totam *om. BP* causam similiter] similiter causam *inv. P* 77 praesupponit] supponit *P* prima] prius *B* 80 gratiam *om. P* 82 contingit] convenit *BP* dari *om. P* 86 meritum] melius *BRV* consequendum] prosequendum *V* 87 contingit] convenit *B* 89 si *om. BPR* 90 hoc] non *add. B*

4 sibi *om. V*

Et videtur quod sic. [1]. Augustinus [42] dicit quod si aliquis petit hoc, scilicet ut, si cadat, quod postea resurgat, recte petit, quia nihil dignius potest peti. Ergo dignus est exaudiri ; unde ex ista oratione exaudi-
10 tur ; ergo meretur resurgere et ita primam gratiam.

Item, esto quod iste petat hoc perseveranter per multos annos, tunc arguo sic : iste petit pie pro se ad salutem et perseveranter. Sed omnis talis oratio meretur exaudiri, ergo et haec ; ergo etc.

Item, communiter dicitur [43] quod ‖ sanctus vir potest alicui existenti *B* 296[c]
15 in peccatis mereri primam gratiam. Sed plus valet unicuique fides propria quam aliena ; ergo multo fortius existens in gratia potest sibi existenti postea in peccatis mereri primam gratiam. Unde supra illud Matth. IX [44] de paralytico, Glossa [45] : « Quid valet fides propria ad salutem, si tantum potest aliena ».

20 Contra : illa gratia quae de novo infunditur isti est prima. Ergo aut non est gratia, aut non est ex meritis. Si est gratia, non ergo est ‖ ex *P* 168[b]
meritis.

Item, Ezech. XVIII [46] : « Si ceciderit iustus a iustitia sua, omnes iustitiae eius non recordabuntur ». Ergo, cum iste cecidit, amisit totum
25 quod meruit ; non ergo meruit hanc gratiam sibi apponi.

Respondeo dicendum quod homo existens in gratia non potest pro alio statu sibi mereri gratiam primam, quia, sicut dictum est, cum peccavit, totum perdidit quod meruerat. Ergo antequam apponatur ei gratia, nihil meretur ; ergo illam numquam meruit.

30 [1]. Ad illud quod primo obicitur, quod nihil dignius petitur, dicendum quod sensus est quod nihil dignius, id est utilius, nam illa petitio excitat in nobis amorem et timorem et humilitatem in hoc quod consideramus nos posse cadere ; item, per illam meretur ut, cum ceciderit, cum minori praeparatione possit resurgere ; tertio, quia per illam, si fiat ex caritate,
35 meretur resurgere in vitam aeternam nec tamen meretur primam gratiam.

[2]. Ad aliud dicendum quod non petit perseveranter, si cadat, quia perseverantia non respicit multitudinem ‖ annorum, sed finem. Sed *R* 111[b]
contra hoc est quod, quamvis aliquis non perseveraverit, tamen ex opere quod fecit meruit tunc vitam aeternam ; ergo similiter videtur ex ista
40 parte. Propter hoc dicendum quod, quia non solum ista petitio non est

---

42. Augustinus, *Enarrat. in Ps.* 70, 9, sermo 1, n. 11 (PL 36, 882).

43. Augustinus, *De praedestinatione sanctorum*, c. 8, n. 15 (PL 44, 972) ; *De dono perseverantiae*, c. 22, n. 60 (PL 45, 1029) ; *Enarr. in Ps.* 105, 23, n. 21 (PL 37, 1412).

44. *Matth.* 9, 2.

45. *Glossa ordin.* (Bedae), in h. l.

46. *Ezech.* 18, 24.

---

9 peti *om. BPV* 12 et perseveranter *om. B* 20 contra *om. V* 21 non[1] *om. V* si] sed *V* 24 eius] suae *PR* 26 pro *om. R* 27 mereri] per *add. P* 31 excitat] exercitium *P* 32 et timorem] interiorem *V* ; *om. B* in hoc quod] et haec *P* 33 minori *om. B* 35 resurgere in *om. BPV*

cum perseverantia sed etiam opposita est perseverantiae, quia si homo perseveret numquam exaudietur, ideo ex hac ratione non meretur quod petit ; potest tamen mereri vitam aeternam, quia per comparationem ad vitam aeternam obtinendam potest petere et perseverare ita quod numquam cadat. Et ideo non est simile de gratia illa quam petit et de vita aeterna quam meretur : per comparationem enim ad gratiam implicat casum ; et ideo, licet ex illa petitione aliquid mereatur, non tamen meretur quod petit.

[3]. Ad illud quod obicitur, quod alter potest alteri mereri gratiam, di-
B 296d cunt quidam quod hoc est verum de congruo ; sed tamen ‖ non est verum de condigno, quia potest esse quod non exaudiatur, sicut dicitur de Jeremia [47]. Sed tamen alii dicunt quod, nisi ille pro quo oratur peccet contra gratiam per impoenitentiam vel huiusmodi, si aliquo modo disponat se, sanctus vir meretur exaudiri de condigno et impetrare apud Deum, cum sit amicus Dei. Non dicitur tamen quod potest mereri sibi gratiam primam post lapsum, quia petitio sancti viri perseverantiae non repugnat, cum orat pro alio, sicut cum orat pro se, et quia manet in eo radix meriti qui orat pro alio. Sed, cum cecidit, non manet iam aliquid in eo propter quod dignus sit exaudiri. Et praeterea, cum meretur alteri gratiam, gratia illa est gratia ei cui datur. Unde non tollitur totaliter ratio gratiae sed, si meretur sibi, iam non tenet rationem gratiae ; et ita non est simile hinc et inde triplici de causa. Propter hoc non est locus a minori nec a simili, sed magis a maiori et destructive.

[Membrum II. De ratione erroris].

[**XXII**] Habito de errore Pelagii, sequitur de ratione erroris. Arguebat Pelagius sic. Nullus tenetur ad impossibile ; ergo, cum omnes teneantur servare mandata, omnes possunt ista servare. Sed non omnes sunt in gratia ; ergo sine gratia per liberum arbitrium potest quis iussa Dei implere ; ergo mereri vitam aeternam.

Propter hoc quaeritur de prima propositione et videtur quod sit vera. Ambrosius [48] : « Anathema sit qui dicit Deum praecepisse impossibile ».
V 120b ‖ Item, Augustinus in sermone *De confessoribus* [49] : « Servum pigrum non damnaret, si ea quae nullo modo fieri possunt imperaret ».

47. *Ierem.* 7, 16.
48. Rectius Pelagius, *Libellus fidei*, n. 10 (inter op. Augustini, PL 45, 1718).
49. Augustinus, *Sermo 54* (*De verbis Domini*, 2), c. 2, n. 2 (PL 38, 373).

42 exaudietur] exauditur *R* 43-44 quia ... aeternam *om. BV* 47 aliquid mereatur *om. V* 54-55 vir ... potest *om. B* 55 dicitur tamen quod *om. P* 57-58 sicut ... alio *om. V* 58 cecidit] excidit *B* non] homo *V* 60 tollitur] tollit *B* ratio] ratione *B* 62 et *om. BRV* inde *om. R* 63 maiori] minori *B* destructive] constructive *BP*
4 non] tamen *B* 5 iussa] mandata *V* 9 confessoribus] confessionibus (?) *BV* pigrum] primum *R*

Contra, [1] VI Deut.[50] : « Diliges Dominum Deum tuum » etc. Augustinus[51] dicit quod non potest impleri in via ; ergo videtur quod Deus praecipiat impossibile.

[2]. ‖ Item, Augustinus, *Contra Iulianum*[52] : « Nullus in hac vita hoc *P* 168[c]
praeceptum : 'Non concupisces' potest perficere ». Ergo videtur quod Deus praecipiat impossibilia. Unde de hoc dicit Apostolus[53] : « Velle adiacet mihi, perficere autem non invenio ».

[3]. Item videtur quod Pelagius concluderet verum, quia aut obligamur ad opera formata, aut non. Si ad opera formata, sed hoc non possumus sine caritate ; ergo aut obligamur ad impossibile, aut obligamur ad habendam caritatem. Sed neutrum est verum, quia nec obligamur ad impossibile, nec tenemur habere caritatem. Ergo ‖ obligamur ad opera *B* 297[a]
non formata ; sed hoc potest quis implere sine caritate et gratia. Ergo sine gratia potest liberum arbitrium implere mandata et consequi vitam aeternam.

[4]. Item, in quo fallit ratio eius, quia videtur quod omnes praemissae sint verae et illatio bona ; ergo etc.

Respondeo dicendum quod haec est vera, quod Deus non praecipit impossibile ; sed tamen quidam distinguunt quod est impossibilitas per naturam et est impossibilitas contracta per culpam. Et dicunt quod hoc verum est de impossibilitate naturae, sed non de impossibilitate contracta per culpam. Et hoc tangit Augustinus in libro *Retractationum* et Magister ponit in littera. Sed tamen supponatur quod non tenetur quis ad impossibile : dicendum quod mandata Dei non sunt impossibilia.

[1]. Ad illud quod obicitur, quod hoc mandatum : 'Diliges Dominum' etc. non est possibile impleri, respondent quidam quod in illo mandato tangitur actus diligendi, et ille est possibilis ; et in praecepto tangitur modus, et ille ponitur pro fine et non est in praecepto. Sed tamen, quia ad actum dilectionis non solum tenemur sed etiam secundum debitum modum, dicendum quod est totalitas viae et patriae, sive totalitas sufficientiae et superabundantiae. Loquendo de totalitate sufficientiae, potest observari in via et sic est praeceptum ; loquendo de totalitate superabundantiae, sic in patria impletur et hoc modo non est in ratione praecepti. Et dicitur totalitas sufficientiae, quando homo in corde nihil

50. *Deut.* 6, 5.
51. Augustinus, *De perf. iustitiae*, c. 8, n. 19 (PL 44, 301).
52. Augustinus, *Contra Iulian.*, l. III, c. 26, n. 62 (PL 44, 733 sq.).
53. *Rom.* 7, 18.

11-12 Augustinus *om. B* 12 in via *om. P* 13 impossibile] impossibilia *P* 14-16 item ... impossibilia *om. P* 14-15 hoc praeceptum *om. V* 18 quia] sine caritate ergo *B* 23 hoc] non *add. P* 26 praemissae *om. V* 29 distinguunt] dicunt *R* 29-30 per naturam et est impossibilitas *om. R* 30-32 et dicunt ... culpam *om. P* 34 non sunt *om. B* 35 Dominum *om. BRV* 36 possibile] impossibile *BV* 38 fine] fide *V* 40 totalitas[1]] bonitas (?) *P* ; rationabilitas *V* viae ... totalitas *om. V*

praeponit Deo sed ipsum omnibus ; superabundantiae, quando omnes motus dirigit in Deum, quod non est possibile in via.

[2]. Similiter de alio mandato dicendum quod, quantum ad illud quod spectat ad substantiam mandati, potest impleri : prohibetur enim concupiscentia mortalis, sive concupiscentia rationis. Quantum ad illud quod spectat ad perfectionem, quod non est de substantia mandati, non potest impleri.

[3]. Ad illud quod quaeritur, utrum teneamur ad opera formata, dico quod sic. Si obiciatur : iste qui non habet caritatem non potest facere opera formata, ergo non tenetur ad impossibile, dicendum quod, quamvis non possit hoc fieri sine caritate, non tamen est impossibile, quia, etsi non sit in potestate huius active habere caritatem, tamen est in potestate, quia potest facere quo facto habeat caritatem ; et ideo, si non facit, omittit et peccat. Non tamen tenetur ad habendam caritatem, quia non est in potestate eius activa ; non tenetur ergo iste ad facienda
B 297^{b} opera formata qui non habet caritatem, nec ‖ propter hoc tenetur ad habendam caritatem, sed ad disponendum se ; et ideo, si non disponit se, imputatur ei. Per hoc patet responsio quod ratio Pelagii non valet. Verum est enim quod nullus obligatur ad impossibile. Sed 'non omnes sunt in gratia, ergo sine gratia possunt servare mandata', illud bene valeret, si non omnes essent nec possent esse in gratia ; sed ego dico quod possunt facere quo facto habeant gratiam et ita possunt observare praecepta ex caritate. Et sic patet responsio ad argumentum Pelagii : quod, si quis inspiciat, peccat in forma.

DISTINCTIO XXIX

[**XXIII**] *Post haec considerandum,* etc. Ad intelligentiam huius partis quaeritur primo utrum primus homo in statu primo fuerit in gratuitis aut solum in naturalibus. Secundo, habito quod habuit gratiam et virtutes, utrum habuit fidem. Tertio, utrum aeque bona et nobilis sit virtus
P 168^{d} modo sicut tunc. Quarto, utrum per gratiam illam ‖ et virtutes illas posset primus homo mereri. Quinto, utrum indiguerit gratia praeveniente et subsequente.

---

46 dirigit in Deum *om. V* 47 similiter de] sed in *V* 48 prohibetur enim *om. P* 50 perfectionem] mandati *add. P* 52 quaeritur] obicitur *P* 54 non *om. P* 55 non possit *om. B* 56 active] activa *R* 57 potestate] possibilitate *V* 59-61 quia non ... caritatem] propter hoc *V* 59 non^{2} *om. BR* facienda] faciendam *P* 60-61 opera ... habendam *om. P* 64 ergo sine gratia *om. B* servare] servari *PV*

4 solum] solis *R* 5-6 virtus modo] modo gratia et virtus *P* 7 indiguerit] eguerit *BV* ; *om. P*

[QUAESTIO I. UTRUM HOMO IN PRIMO STATU FUERIT IN GRATUITIS, AUT SOLUM IN NATURALIBUS].

Circa primum sic. Videtur quod fuerit in gratuitis auctoritate et ratione. Auctoritate, sic. XVII Eccli [54] : « Deus de terra creavit hominem » et post : « secundum se vestivit eum virtute » ; ergo etc.

Item, Ephes. IIII [55] : « Induite novum hominem qui secundum Deum creatus est in iustitia et sanctitate veritatis ».

Item, Gen. I [56] : « Fecit Deus hominem ad imaginem et similitudinem suam ». Sed imago est in naturalibus, similitudo in gratuitis ; ergo factus est homo in gratuitis.

Item, Damascenus [57] : « Fecit Deus hominem rectum, innocentem, virtuosum, sine sollicitudine, sine tristitia, omni virtute decoratum, omnibus bonis ornatum ».

Item, idem [58] : « Fecit Deus hominem habentem potestatem manere et in bono proficere, divinam habentem cooperantem gratiam ».

Item, Bernardus [59] : « Cum videret patrem omnium hominum circumdatum caritate et omni virtute vestitum, aemulus hoc accepisse terrenum hominem quod ipse per superbiam amiserat, invidit insatiabilis ‖ homicida ». *V* 120c

Item, ad hoc idem sunt auctoritates Magistri in littera IIo cap. [60]

Item, ratione sic. [1]. « Ad opus salutis duo sufficiunt », sicut dicit Bernardus [61], « dans gratiam et recipiens », si recipiens sit debite dispositus. Sed Adam ab ipso instanti conditionis ‖ suae fuit debite dispositus ad gratiam, quia factus est sine macula ; ergo statim a sua creatione habuit gratuita. *B* 297c

[2]. Item, Deus fecit omnia quaecumque fecit in prima creatione in optima ‖ dispositione et completa. Unde fecit arbores plenas fructibus ; ergo, si maior fuit ei cura de homine, multo magis ergo videtur quod fecit hominem perfectum scientia et virtute a sui creatione. *R* 111c

54. *Eccli.* 17, 1-2.
55. *Eph.* 4, 24.
56. *Gen.* 1, 27 et 1, 26.
57. IOANNES DAMASC., *De fide orthodoxa* II, c. 12 (PG 94, 922).
58. *Ibid.* (923).
59. Rectius AUGUSTINUS, *Sermo de symbolo contra Iudaeos, paganos et arianos*, c. 2 (inter op. Augustini, PL 42, 1117 sq.).
60. Ed. Quaracchi, t. I, p. 457.
61. BERNARDUS, *De gratia et lib. arbitr.*, c. 1, n. 2 (PL 182, 1002) ad sensum.

11-12 auctoritate et ratione] ratione et auctoritate *inv. BRV* 17-18 ergo ... gratuitis *om. B* 25 aemulus *scrib. BRV lin. 24 ante verb.* circumdatum ; *om. P* terrenum] terreno *B* 26 amiserat] ita perisse terrenum hominem quod ipse per superbiam *add. P* invidit *om. P* 28 ad hoc idem *om. cum hiatu P* 31 sed Adam] si a Deo *B* conditionis] conceptionis *V* 34 fecit[1] *om. R* quaecumque *om. B* fecit[2]] est *R* ; quae fecit *add. P* in[2] *om. R* 35 optima] fecit *add. R* 36 magis ergo] fortius *V*

Contra, [a] supra dist. XXIIII, cap. 1°, in principio [62] : « Poterat homo per auxilium gratiae creationis resistere malo, sed non perficere bonum ». Ergo gratia quam habuit in creatione non fuit gratum faciens.

[b]. Item, Augustinus [63] : « Habebat unde posset stare, sed non unde posset proficere ». Ergo videtur quod aliquod tempus fuit saltem in quo non habuit gratiam gratum facientem.

[c]. Item, videtur quod numquam habuit in primo statu, quia si sic, cum haberet optima naturalia et ulterius caritatem, non videtur quod potuisset seduci et tam de facili a Deo avelli.

[d]. Item, habebat naturam currentem et non impedientem ; ergo, si habebat gratiam, adhaerebat Deo omnino. Ergo, sicut dicitur de angelo quod per gratiam sibi appositam totaliter ferebatur in Deum et ideo confirmatus fuit, videtur quod, si primus homo habuit gratiam, quod fuit confirmatus.

[e]. Item, si habebat virtutes et qui habet unam habet omnes, ergo habebat fortitudinem. Contra, fortitudo est respectu passionum illatarum ; sed hae non erant in statu innocentiae. Ergo nec fortitudo erat tunc, aut frustra erat ; ergo, si non habebat fortitudinem, neque alias cardinales. Non ergo habuit gratuita.

Responsio. Ad hoc dixerunt quidam, sicut tangit Magister in littera [64], quod primus homo numquam habuit gratuita in primo statu, quia non est verisimile quod ita de facili cecidisset ; et omnes auctoritates inductas ad hanc partem solvunt dicendo quod intelligitur de virtutibus gratuitis, id est gratis datis, sicut innocentia naturalis et iustitia naturalis et castitas et huiusmodi ; et concedunt quod habuit unde posset stare, sed non habuit unde posset proficere ; et si restitisset tentationi, fuisset ei apposita gratia, sicut angelis qui steterunt. Sed quia auctoritas Bernardi dicit quod erat circumdatus caritate, quae numquam est informis, ideo
B 297[d] dicunt alii ‖ quod a sua creatione habuit gratuita, scilicet statim cum conditus est, factus est dispositus ad susceptionem gratiae et Dominus perfectum fecit eum. Unde dicunt quod numquam fuit quin haberet gratiam ; et quod dicit Augustinus, quod habebat unde posset stare,
P 169[a] non unde posset proficere, non intelligit quantum ‖ ad ordinem temporis, sed naturae, quia non poterat per naturalia sibi data proficere. Sed tamen videtur consonum sanctis tenere medium, ut dicamus quod Adam in

62. Ed. Quaracchi, t. I, p. 419.
63. Rectius Hugo de S. Victore, *Summa Sent.*, tr. 3, c. 7 (PL 176, 99).
64. C. 2 (ed. Quaracchi, t. I, p. 457).

41 posset ... unde *om. V* 43-44 gratiam ... statu *om. P* 45 optima] prima *V* 48-49 adhaerebat ... gratiam *om. P* 51 confirmatus] confirmationis *B* 52 virtutes *om. V* 53 contra *om. cum hiatu P* 54 hae non erant] hoc non erat *BPV* 55 tunc *om. RV* 56 non *om. V* 59 inductas *om. P* 60 hanc partem] hoc *RV* solvunt] solvit *R* 65 numquam] non *RV* 70 temporis] temporum *P* 71 quia non] quomodo *P* per] bona *add. P* 72 quod Adam] ut *V*

primo statu fuit quando non haberet gratiam gratum facientem et iterum fuit quando haberet. Unde distinguitur in illo statu innocentiae duplex status, scilicet ante gratiam et in gratia. Illae autem auctoritates quae dicunt quod non fuit creatus in gratuitis concedendae sunt de gratuitis gratum facientibus ; sed istae quae dicunt quod creatus fuit in gratuitis intelliguntur de gratis datis.

[1]. Ad illud quod obicitur, quod erat dispositus, potest dici quod magis fuit dispositus processu temporis, scilicet cum iam motu liberi arbitrii moveretur in Deum et bene uteretur gratis datis, congruum erat ut ei apponerentur gratuita.

[2]. Ad aliud, quod fecit hominem perfectum, verum est quantum ad esse primum, sed tamen non oportet quantum ad esse secundum : et ratio huius fuit ne homo attribueret sibi gratiam Dei quasi esset sibi naturalis.

[a-b]. Ad illa duo argumenta ad oppositum facta dicendum quod intelliguntur quantum ad tempus illud in quo non habuit gratiam.

[c]. Ad illud quod obicitur quod non peccasset, respondendum est quod non valet, quia habebat voluntatem vertibilem ad malum et ex propria libertate et voluntate peccavit.

[d]. Ad illud quod obicitur, quod esset confirmatus sicut angelus, dicendum quod non est simile, quia angelus habet meliora naturalia ; praeterea Adam habebat corpus adhaerens ratione cuius retardabatur, ne sic totaliter ferretur in Deum : erat enim corpus illud animale, sed tunc retardabat aliter quam nunc, quia nunc retardat movendo ad contrarium, tunc retardabat non sinendo ita velociter et libere moveri et ideo patet quod non sequitur propter hoc quod fuerit confirmatus.

[e]. Ad aliud de virtutibus respondetur quod habuit fortitudinem et temperantiam et alias virtutes, sed, sicut dicitur quod huiusmodi virtutes habebunt actus ‖ nobiliores in patria, ita et tunc habebat nobiliores actus *B* 298ª
quam nunc ; et ideo, quamvis non pateretur aliquas tristitias, tamen non erat frustra fortitudo in eo. Similiter dicendum est de temperantia et sic patent illa.

[Quaestio 2. Utrum homo in primo statu habuit fidem].

[**XXIV**] Secundo, quaeritur utrum in primo statu habuit fidem. Et videtur quod sic, quia [1] qui habet unam habet omnes ; ergo, si ‖ Adam *V* 120ᵈ
habuit alias virtutes, ut supra ostensum est, ergo habuit fidem.

[2]. Item, idem est habitus fidei informis et formatus. Sed Adam post peccatum habuit habitum fidei informis ; ergo, si ante peccatum erat in gratia, ergo habuit habitum fidei formatae.

---

74 innocentiae *om. BPV* 75-77 illae ... gratum *om. B* 76 non *om. V* non fuit] fuit non *inv. R* creatus *RV om.* in *om. V* 83 aliud] dicendum *add. V* verum est *om. V* 91 libertate] liberalitate *R* et voluntate *om. P* 95 ne sic] quam ne *V* animale *om. P* 102 aliquas] alias *R*

5 fidei *om. P*

Contra. [a]. Fides est cognitio sub aenigmate. Sed Adam in primo statu non habuit cognitionem aenigmaticam ; ergo non habuit fidem.

[b]. Item, si habuit fidem, ergo habuit cognitionem articuli de reparatione ; ergo de lapsu cognitionem habuit ; ergo cognovit casum suum ; ergo ante habuit poenam quam culpam, quod est contra Dei iustitiam.

Respondeo dicendum quod virtutes habent connexionem ratione eius quod habent perfectionis : unde qui habet virtutem unam habet omnes. Hoc sequitur ratione eius quod est completionis, quia, sicut supra tactum est, connexio est gratiae. Unde Christus habuit omnes virtutes secundum id quod est perfectionis in ipsis ; unde fidem habuit ratione cognitionis et luminis, sed non ratione aenigmatis ; similiter de spe dicitur. Eodem modo dicendum quod Adam in primo statu non habuit aenigmaticam cognitionem, sed lucidam ; et ita non habuit fidem ratione eius quod habet de imperfectione, sed ratione eius quod habet perfectionis. Unde fidem habuit, vel aliquid loco fidei.

[a]. Ad illud quod obicitur, quod fides est sub aenigmate, iam patet responsio.

[b]. Ad illud quod obicitur, quod non habuit cognitionem de reparatione, respondetur ad hoc quod habuit cognitionem ‖ trinitatis et alios articulos fidei cognovit implicite, sed non explicite ; et sic non sequitur illud. Vel aliter dicitur quod habuit cognitionem de articulo reparationis, sed tamen non conclusit vel non advertit ; et sic non cognoscebat se casurum actu nec ex hoc tristabatur.

P 169^{b}

[1]. Primum argumentum concedendum est, quia, sicut dictum est, connexio attenditur ratione completionis.

[2]. Aliud argumentum non valet, quia illud tenet modo quod fides nostra informis convenit cum formata et ratione ‖ cogniti et ratione modi cognoscendi, quia utroque modo sub aenigmate. Sed tunc non erat sic, quia ante peccatum non habebat aenigma, sicut post : habuit enim cognitionem mediam inter cognitionem viae et patriae. Propter hoc notandum est quod est cognitio per speciem et lumen per speculum et lumen per speculum in aenigmate : prima est patriae, secunda est in statu innocentiae, sed tertia est in statu post peccatum.

B 298^{b}

---

8 contra *om.* *V* 13 virtutes *om.* *V* connexionem] connexiones *V* 13-14 ratione ... perfectionis] ratione perfectionis quam habent *V* 15 completionis] complectionis *B* 15-17 completionis ... quod est *om.* *V* 15 tactum] factum *B* ; motum *P* 23-24 ad illud ... responsio *om.* *B* 25 non *om.* *P* 26 respondetur] dicitur *RV* 27 fidei *om.* *RV* 29 conclusit] contulit *BPR* advertit] avertit *BPV* 31 dictum est] dicit Dam(ascenus) *P* 32 completionis] complectionis *B* 33 argumentum *om.* *P* 34 convenit] tenet se *V* 35 non *om.* *PV* 36 habebat] erat *R* ; erat non erat *V* 37 enim] omnem *P* cognitionem[1]] omnem *add.* *V* 39 et lumen per speculum *om.* *BPV*

[Quaestio 3. Utrum aeque bonae sunt gratia et virtus nunc sicut tunc].

[XXV] Tertio, quaeritur utrum aeque bona sint modo gratuita, sicut tunc. Et videtur quod non, quia [1] nobiliori perfectibili nobilior debetur perfectio. Si ergo homo in statu innocentiae multo nobilior erat, quam nunc, multo ergo nobiliora habebat gratuita.

[2]. Item, habitus cognitivam dirigens multo nobilior erat tunc, quam nunc. Si ergo virtutes caeterae sunt aequales, ergo melior erat tunc caritas et aliae virtutes, quam nunc.

[3]. Item, fides generat spem et spes caritatem ; et iterum, quantum cognoscis, tantum diligis. Si ergo habitus cognitivae est peioratus, ergo habitus affectivae ; ergo caeterae virtutes meliores erant tunc, quam nunc.

Contra : Virtutes sunt reparativae potentiarum. Ubi ergo maior necessitas, ibi fortius debet esse et potentius quod sustentat. Ergo, cum maiori indigeat homo adiutorio nunc, quam tunc, et Dominus recte disponat et ordinet, ergo maiorem et meliorem gratiam et virtutes debet habere nunc, quam tunc. Et hoc patet discurrendo per singulas virtutes : magis enim indiget fortitudine contra molestias, magis temperantia et sic ‖ de aliis. *R* 111[d]

Item, gratia non est peior nunc, quam tunc : illud manifestum est, cum sit quid divinum quod per peccatum non potest deformari. Ergo, cum virtutes sint gratia vel a gratia, aeque bonae sunt virtutes nunc, ut tunc.

Respondeo dicendum quod gratia, sicut nunc tactum est, non est melior nec peior nunc, quam tunc, cum sit quid divinum ; de virtutibus autem possumus loqui dupliciter : aut per comparationem ad gratiam, aut per comparationem ad potentias recipientes quas dirigunt et informant : per comparationem ad gratiam aeque bonae sunt nunc, ut tunc ; per comparationem ad potentias recipientes, quia illae non ‖ sunt ita bene directae, sicut in primo statu, non habent ita effectum suum, sicut in primo statu. Et ideo dicuntur virtutes non esse ita bonae per comparationem ad potentias quae non ita bene diriguntur, sicut in primo statu. *B* 298[c]

[1]. Ad illud quod obicitur primo, quod nobiliori perfectibili debetur nobilior perfectio, verum est de perfectione quae est quantum ad esse primum et quae attenditur secundum praecisionem et adaequationem :

---

3 modo *om. RV* 5 homo] natura *P* 6 nobiliora] meliora *PR* 7 cognitivam] cognitionem *V* 8 si *om. P* melior] nobilior *B* 11 diligis] alligis *B* 12 affectivae] effectivae *R* erant *om. RV* 13 reparativae] reparatione *V* 15 adiutorio] aminiculo *R* 16 et virtutes *om. P* 17-19 et hoc patet ... quam tunc *om. V* 19 peior] melior *P* 20 cum] illud *add. R* 22 ut] et *P* ; quam *V* 24 melior] maior *B* quid] quoddam *P* 26 potentias *om. V* 26-28 quas dirigunt ... recipientes *om. V* 27 ut] quam *RV* 28 sunt] possunt *P* 29 directae] dirigi *P* effectum] affectum *V* 30-31 et ideo ... statu *om. P* 30 dicuntur] dantur *B* 33 quae est *om. RV*

et ideo non est instantia in gratia, quia perfectio est quantum ad esse secundum et Deus dat eam secundum libitum suum.

[2]. Ad illud quod obicitur, quod habitus cognitivae est deterioratus, dico quod non est in se, sive ratione eius quod habet gratiae, sed in comparatione ad potentiam recipientem quae obnubilata est et non potest ita clare videre, sicut tunc. Exemplum manifestum est, quia virtus visiva non senescit et aeque potens est in isto ut in illo, sed tamen melius videt iuvenis quam senex propter defectum organi. Similiter est ibi a parte potentiae.

[3]. Sic etiam concedimus de aliis per comparationem ad potentias
P 169[c] recipientes ; sed tamen non est omnino simile, quia fides ‖ magis dicit quod est ex parte recipientis quam alii habitus ; et ideo magis fides videtur esse deteriorata per comparationem ad suscipientem potentiam.

Ad illud quod obicitur in contrarium patet responsio, quia gratia vel virtus non est perfectio secundum praecisionem ; et praeterea, gratia
V 121[a] illa, quam habebat Adam tunc, ad alios actus ‖ sufficiens erat ad reparandum ; et ideo non oportet quod sit maior.

[Quaestio 4. Utrum per gratiam et virtutes, quas tunc habebat, Adam potuisset mereri].

[**XXVI**] Quarto, quaeritur utrum Adam per virtutes illas potuisset mereri. Et videtur quod non. [1]. II Tim. II [65] : « Non coronabitur nisi qui legitime certaverit ». Sed in primo statu non erat certamen ; ergo nec corona.

[2]. Item, ubi maior pugna, maius meritum et ubi minor pugna, minus meritum. Ergo ubi nulla pugna, nullum meritum. Sed ibi nulla, ergo etc.

[3]. Item, ars et virtus circa difficilia ; sed meritum est mediante virtute, ergo meritum est circa difficilia. Sed in statu illo non erat difficultas, ergo nec meritum.

[4]. Item, supra dist. XXIIII, cap. II° dicit Magister [66] quod non meruisset non consentiendo tentationi, quia nullum habebat impellens. Ergo ad hoc quod sit ibi meritum, oportet quod sit ibi aliquid impellens et difficultas ; ergo etc.

B 298[d] [5]. Item, ‖ si Adam sine difficultate potuit mereri, quare non similiter sancti in patria.

Contra, « Exaequabit gratiam gratiae » dicitur Zach. IV [67] ; ergo gratia

---

65. *II Tim.* 2, 5.
66. C. 1 (ed. Quaracchi, t. I, p. 420).
67. *Zach.* 4, 7.

---

35 in gratia *om. V* 36 libitum *sic corr. R 2[a] manu in marg.*] datum *BPV* 37 cognitivae] in cognitione *P* 39 ita] illa *RV* 40 tunc] et vere *B* non *om. P* 41 melius] multi *B* 42 iuvenis] iuventus *V* 42-43 potentiae] substantiae *V* 46 recipientis] rectitudinis *V*

7 minus] nullum *B* 8 ergo[1] ... meritum *om. B* 9-10 mediante ... meritum *om. R* 14 aliquid *om. BRV* 18 Zach. IV] communiter li II° *P*

est primum principium merendi. Sed homo in primo statu habebat gratiam, ergo poterat mereri.

Item, 1ª Cor. XV [68] : « Non ego, sed gratia Dei mecum » ; ergo gratia est principale principium merendi et tunc erat gratia ; ergo et meritum.

Item, poterat demereri, ergo multo fortius, cum haberet gratiam, poterat mereri.

Respondeo dicendum quod ad meritum requiritur difficultas. Sed, quemadmodum duplex est meritum, duplex est difficultas. Est enim meritum dimissionis poenae, et hoc est meritum satisfactionis, et est meritum gloriae. Sic duplex est difficultas : uno modo dicitur difficile quod est laboriosum, et hoc modo difficile requiritur ac meritum satisfactionis ; alio modo dicitur difficile quod est supra omnes vires naturae, et hoc modo difficile requiritur ad meritum gloriae, quae est supra naturam. Merito igitur dimissionis poenae Adam in primo statu non potuit mereri ; sed tamen merito quo meretur quis praemium essentiale potuit mereri per gratiam quae elevabat ipsum supra naturam ; et ita erat difficultas secundo modo.

[1]. Ad illud quod primo obicitur, quod 'non coronabitur' etc., respondendum est quod corona dicitur duobus modis ; uno modo, idem quod aurea per comparationem ad aureolam, et sic corona est nomen praemii substantialis ; alio modo, dicitur corona per comparationem ad triumphum, et hoc modo dicit gaudium accidentale superadditum substantiali. Apostolus intelligit hoc ultimo modo, non primo ; et hoc modo concedo quod illud gaudium accidentale non meretur, sed tamen meretur substantiale.

[2]. Per hoc patet responsio ad aliud quod 'ubi pugna ibi meritum' etc. intelligendum est quantum ad meritum substantiale per comparationem ad accidentale.

[3]. Ad aliud patet responsio quod ibi est difficile uno modo sed tamen philosophus non intellexit statum naturae conditae, sed lapsae solum.

[4]. Ad aliud dicendum quod magister intelligit de ‖ merito dimissionis poenae ad quod exigitur labor. *R* 112ª

[5]. Ad ultimum dicendum quod non est simile de sanctis, quia iam non sunt in statu merendi. Adam autem erat in statu viatoris et ita patet quod non valet.

---

68. *I Cor.* 15, 10.

---

19 principium *om. V* 22-23 ergo et meritum item *om. V* 23 demereri] mereri *V* 25-26 sed quemadmodum] si quantum ad Deum *B* sed ... enim *om. P* 26-27 duplex² ... meritum² *om. B* 26 est enim *om. V* 27 meritum²] meritorium *V* 27-30 est meritum gloriae ... satisfactionis *om. P* 28 uno] unde *V* 30 omnes *om. BPV* 31-32 naturam] gratiam *P* 32 non *om. V* 33 mereri *om. P* 33-34 sed tamen ... mereri *om. B* 33 quo] quod *P* 34 per *om. P* 38 aurea] annexio *P* comparationem] oppositionem *B* 40 dicit] dicitur *BR* 44-45 per hoc ... substantiale *om. P* 48 conditae] cognitum *V*

[Quaestio 5. Utrum primus homo indiguit gratia praeveniente et subsequente].

B 299[a] [XXVII] ‖ Quinto, quaeritur utrum primus homo indiguerit gratia praeveniente et subsequente. Et videtur quod non, quia gratia praeveniens est illa quae liberat et sanat bonam voluntatem ; sed hoc non indigebat primus homo, ergo nec egebat gratia praeveniente. Si dicas quod habebat alios effectus, sicut praevenire voluntatem hominis ut esset bona, tunc ergo, si Adam esset creatus simul in naturalibus et gratuitis, secundum illam opinionem non egeret gratia praeveniente.

P 169[d] Item, Christus non eguit gratia praeveniente. Ab instanti ‖ enim conceptionis fuit in gratia ; ergo similiter videtur quod nec Adam.

Respondeo dicendum quod Adam indiguit praeveniente gratia, quae eius voluntatem faceret bonam, quamvis non liberaret a servitute peccati ; et indiguit gratia subsequente, sive cooperante, in faciendo bonum.

Ad illud quod obicitur, quod 'si statim fuisset creatus in naturalibus et gratuitis', respondetur quod non dicitur gratia praeveniens, quia praeveniat subiectum, sed quia praeveniat motum liberi arbitrii, antequam sit bonus. Unde Adam fortassis non statim motus est motu liberi arbitrii ; et praeterea, esto quod statim, tamen naturaliter prius voluntas eius erat, quam esset bona. Ergo, ad hoc quod esset bona, oportebat a gratia praeveniri ; ad hoc quod permaneret bona oportebat a gratia adiuvari. Non sic autem in Christo propter gratiam unionis ad divinam naturam, quae nullo modo potest esse neque intelligi sine gratia. Et sic patent quaesita.

Louvain. Jean Bouvy S. J.

---

4 praeveniente] poenitente *B* ; cooperante *P* 10-12 ab instanti ... praeveniente *om. B* 11-12 ergo ... indiguit *om. P* 12 gratia *om. P* 13 voluntatem] gratiam *P* 17 subiectum ... praeveniat *om. B* quia] quod *R* 17-19 antequam ... arbitrii *om. P* 21 praeveniri ... gratia *om. V* 23 esse neque *om. V* neque] vel *R*

Albert the Great, Boethius, and Divine Infinity

The following discussion is an analysis of a key text on divine infinity in St Albert the Great's Commentary on the Sentences [1]. The text itself calls upon a phrase from John Damascene to describe infinite being. The interpretation of this phrase, however, is made by Albert on the basis of Boethian principles.

On the occasion of Lombard's discussion of *Exodus* 3, 14, *Ego sum qui sum* and *Qui est misit me ad vos*, Albert asks : Is *Qui est*, « He who is », a name proper to God [2] ? Although Lombard himself does not discuss whether this is the proper name of God [3], Albert does have the precedent set long before by John Damascene. Damascene had written in *De fide orthodoxa* :

> Of all the names which are attributed to God, none seems to be as proper as ὁ ὤν (that is, He who is). For He Himself, when He answered Moses on the mountain, said to him : « Say to the Sons of Israel, He who is has sent me » [4].

Damascene had also written that none of the names of God signify *what* God is [5]. Accordingly, Damascene is cited in both questions raised in the course of article thirteen.

---

1. See Albertus Magnus, *In I Sent.*, d. 2D, a. 13, ad q. 2 (A. Borgnet edition, *Opera omnia*, vol. XXV, p. 69).

2. The title of article thirteen of the second distinction where our key text answers question two is : « An *Qui est* sit nomen Deo proprium ? »

3. It is interesting to note that Lombard, as Albert presents his text, is concerned not with the propriety of *Qui est* but with the unity which the name implies. *I Sent.*, d. 2D : « Proponamus ergo in medium Veteris ac Novi Testamenti auctoritates, divinae unitatis atque Trinitatis veritas demonstretur : ac primum ipsa legis exordia occurrant, ubi Moyses ait ... Item, alibi Deus loquens ad Moysen ait : *Ego sum qui sum* : et si quaesierunt nomen meum, vade, et dic eis : *Qui est, misit me ad vos*. Dicens, enim, *Ego sum* : non, Nos sumus : et *Qui est*, non Qui sumus, apertissime declaravit unum solum Deum esse ».

4. *De fide orthodoxa* I, 9 (PG 94, 835) : « Ex omnibus porro nominibus quae Deo tribuuntur, nullum aeque proprium videtur, atque ὁ ὤν (id est, *Qui est*) : quemadmodum ipsemet, cum Moysi in monte responderet, ait : *Dic filiis Israel : Qui est, misit me* ».

5. *De fide* I, 9 (PG 94, 835) : « Sic itaque existimandum est ea omnia quae de

a) Question one asks : What does the name *He who is* signify in God ? Damascene is cited as explaining that the name signifies an infinite sea of substance, but does not name what God is [6]. Damascene's own words are as follows :

> Of all the names which are attributed to God, none seems to be as proper as ὁ ὤν (that is, He who is)... For He contains in His embrace the totality of being as a kind of sea of essence, immense and not hemmed in by any limits [7].

b) Question two carries the thought further by seeking an explanation of Damascene's words.

> What does Damascene mean when he says that [He who is] does not signify what God is ? His statement seems to be false, for that name does signify the essence, and this is God. Therefore, this name signifies what God is [8].

On the one hand, then, Damascene says that the name *He who is* signifies an infinite sea of substance ; on the other hand, that this name, as the other names of God, does not signify what God is. Question two, then, poses a difficulty. *He who is* signifies divine substance and hence would seem also to signify what God is.

In answering this latter *quaestio*, Albert distinguishes two meanings of *quid est*, of what a thing is : *a)* determinate mode of being, or *b)* the definition of a thing.

a) First, then Albert discusses *quid est* as signifying a determinate mode of being.

> With respect to Damascene's assertion that *He who is* does not signify what God is, we must say the following : *What a thing is* can be understood in two ways. For to be a « what » can be considered as to be « something ». To be something, however, is not to be being simply, but being as determined by some species or genus or difference. Thus, to be something is to be one substance or to be animal or to be good. This is what Boethius

---

Deo dicuntur, non quid ratione substantiae sit, significare, sed aut quid non sit explicare aut relationem quamdam ad aliquid eorum, quae ab ipso distinguuntur, aut quidpiam eorum quae naturam aut operationem sequuntur ».

6. Question one of this article : « Quid nominat in ipso ? Et dicit Damascenus quod nominat pelagus substantiae infinitum, et non quid est ».

7. *De fide orthodoxa* I, 9 (PG 94, 835) : « Ex omnibus porro nominibus quae Deo tribuuntur, nullum aeque proprium videtur, atque ὁ ὤν (id est, *Qui est*) ... Nam totum esse, velut immensum quoddam ac nullis terminis definitum essentiae pelagus complexu suo ipse continet ... » The Greek text brings out the term « infinite » : οἷόν τι πέλαγος οὐσίας ἄπειρον καὶ ἀόριστον.

8. Question two of the article asks : « Quid est quod dicit Damascenus, quod non significat quid est ? Videtur enim hoc esse falsum : significat enim essentiam : et hoc est Deus : ergo significat quid est Deus ».

says in the first part of *De hebdomadibus*[9] : Everything which is participates in that which is being that it be ; but it participates in another principle that it be something ...

Ad id quod dicit Damascenus quod non significat quid est, dicendum quod hoc intelligitur duobus modis : quid enim esse est aliquid esse : et aliquid esse est ens non simpliciter, sed determinatum aliqua specie, vel genere, vel differentia esse : sicut esse unam substantiam est aliquid esse, et esse animal est aliquid esse, et esse bonum : et hoc est quod dicit Boetius in primo de Hebdomadibus : Omne quod est participat eo quod est esse ut sit, alio vero participat ut aliquid sit ...

Therefore, Albert concludes, Damascene means that since God is not determined as belonging to any genus or species, He is the undetermined, infinite sea of substance. And then Albert adds a warning about the use of the term « substance ».

... and therefore Damascene says that God is an infinite sea of substance. But someone might object that calling God a substance, as Damascene does, is opposed to saying that God is above genera, for substance signifies *aliquid esse* and this is to be in a genus. Accordingly, it must be said that Damascene does not give any force to the name « substance » in its nominal meaning, but rather only considers « substance » according to the reality it represents and insofar as it is convertible with simple essence.

... et ideo dicit quod sit pelagus substantiae infinitum. Si autem objicitur quod est oppositio in verbo Damasceni, quia substantia secundum hoc non nominat esse, sed potius aliquid esse, dicendum quod ipse non facit vim in nomine substantiae secundum rationem nominis : sed tantum accipit secundum rem, secundum quod convertitur cum essentia simplici.

Hence, in one way, to be a « what » may refer to a determined mode of being : not being simply, but being something. This is being as found in a genus or species or determined by some difference. If, then, *quid est* involves such a determination, « He who is » does not signify *quid est*. For with respect to the determination linked with being in a genus or species, God is undetermined as being apart from genus or species. This absence of determination is expressed by noting that « He who is » signifies an infinite (i.e., undetermined) sea of substance. Damascene's own words, we may recall, are *nullis terminis definitum essentiae pelagus*. Hence, with respect to the determination which creatures in a genus or species have, God is undetermined, is infinite.

---

9. Boethius, « De hebdomadibus » (*Quomodo substantiae bonae sint, cum non sint substantialia bona, liber*), PL 64, 1311C. See also the critical edition of the Latin text by E. K. Rand together with a translation by H. F. Stewart and E. K. Rand, *Boethius, The Theological Tractates* (*Loeb Classical Library*), Harvard University Press, Cambridge 1946, p. 42. This edition will be referred to as *Loeb*.

Furthermore, the term « substance » in the phrase « infinite sea of substance » means simply, essence. Thus, Damascene does not use the term « substance » in its nominal meaning as « that which stands under » and receives accidents. In this sense, God is above substance [10]. Rather, « substance » is used for the reality it represents and means « that which exists in itself ».

b) Secondly, *quid est* can refer to the definition of a thing. This position raises further problems. In the first place, God is not definable, although there is a way in which we can say what He is : all pure perfections can be applied to God, not, however, *fully* signifying what He is.

> Some consider the matter otherwise by saying that what a thing is, is the proper definition of that thing ; but a divine name neither explicitly nor implicitly touches the proper definition of God. [Consequently, they would conclude, such a name as *Qui est* does not say what God is.] But this position [does not explain Damascene's *dicta*.] For God is not definable, and yet we can say of Him what He is, as for example, substance, wisdom, goodness, and other names like these.
>
> Nevertheless, we must note that no such name gives us a determinate notion of its meaning in God — as though nothing of the reality it signifies is beyond the grasp of our intellect. The reason for this is that God according to everyone of His attributes is infinite. Therefore, His profundity and the height of His nobility is not enclosed entirely in the intellect. If it were, God would be comprehended and limited by our intellect with respect to that attribute. This, however, is false, since neither absolutely nor with respect to any attribute is God able to be limited by our intellect or by any created intellect.

> Aliter dixerunt quidam scilicet, quod quid est propria diffinitio rei est quam nec explicite nec implicite tangit aliquod nomen divinum. Sed hoc nihil est : quia Deus non diffinibilis est, licet possit in ipso dici quid est, sicut substantia, sapientia, bonitas, et cetera hujusmodi. Tamen attendendum est, quod nullum horum nominum, quae etiam dicunt quid est, facit nobis determinatam notionem suae significationis in Deo : ita quod nihil sit extra intellectum de re ejusdem significati : quia Deus secundum quodlibet attributum infinitus est : et ideo profunditas ejus, et altitudo nobilitatis ejusdem significati, non includitur tota intellectu : quia comprehenderetur Deus, et finiretur nostro intellectu secundum hoc attributum, quod falsum est : quia neque simpliciter neque secundum aliquod attributum finibilis est a nostro, vel ab aliquo intellectu creato.

---

10. See *In I Sent.*, d. 8H, a. 32, sol. : « Dicendum quod in veritate Deus vel divina essentia non est in genere aliquo sicut probant primae rationes pro Magistro inductae : et cum dicitur substantia, non dicitur substantia ab actu substandi secundae substantiae vel accidentibus : sed dicitur substantia ens non per alterum, quod dividitur contra ens ab alio et ens in alio : et illam substantiam vocant Boetius et Dionysius esse super omnem substantiam : quia haec omnes causat substantias et illam imitantur ».

In the second place, Albert warns us not to think that such names as substance and wisdom determine being, when applied to God, so as to make being an *aliquid* in the sense discussed above. These names applied to God represent simple essence, above any generic or specific determination.

> Nevertheless, when I say that substance or wisdom or goodness signifies what God is, while to be or rather *quid est* signifies to be or being or infinite essence or even infinite sea of substance, I do not wish to say that « subtance » adds something to being so as to contract and determine « being ». Such a determination arising through the use of the name « substance » occurs only in our way of understanding God and involves no addition in God Himself, in whom there is absolute simplicity. Nor are we thereby to think that this concept of the understanding is false because the mode of understanding is false. Rather, the mode of understanding which the name signifies is not applied to God in Himself.
>
> Tamen cum dico quod substantia vel sapientia vel bonitas significant quid est Deus : esse autem vel quid est significat esse vel ens vel essentiam infinitam sive pelagus substantiae infinitum : nolo dicere quod substantia aliquid addendo enti trahat ipsum in partem : sed quia talis determinatio fit secundum rationem intelligendi per nomen hoc, in re non est additio sed aequalis simplicitas : nec ideo ratio illa intelligendi falsa est, quia secundum modum intelligendi falsa est : quia suum modum intelligendi quem accipit ex nomine, non ponit in re ipsa : sed de hoc infra erit quaestio.

Comments. In this very difficult text of Albert in which much of his metaphysical understanding of reality is implied, we find many points worth discussing. In particular, we note : *a)* his dependence upon Boethius for his basic explanation of the composition of creatures ; *b)* his notion of substance and essence as applied to God ; *c)* a way in which the divine substance is infinite. Accordingly, although other points are suggested, we will discuss the following as most relevant to our inquiry into the nature of divine infinity.

I. — Boethius and his distinction between *esse* and *id quod est* will be discussed as the historical background of Albert's doctrine.

II. — Next, substance and essence as applied to God will be taken up.

III. — Finally, « infinite » as applied to God will be treated.

I. — Boethius.

Albert quotes Boethius as authority for saying that « to be something » involves a twofold participation. To be « something » is not to be simply, but to be determined to a specific mode of being. This, according to Boethius, involves a twofold participation : in *esse,* that the item be ; in another principle that it be a determinate, specified thing :

> et hoc est quod dicit Boethius in primo de *Hebdomadibus* : Omne quod est participat eo quod est esse ut sit, alio vero participat ut aliquid sit.

Involved in Albert's treatment of divine infinity, however, is more than this simple notion of multiple participation ; Albert seems to borrow the Boethian notion of « being » itself. Accordingly, let us briefly see what Boethius has to say about « being » as we discover it in the *De hebdomadibus*, a treatise explicitly cited by Albert.

a) First of all, we find Boethius's *dicta* on being are incidental to the main purpose of the treatise. This purpose is to show how limited goods really are good by participating in goodness. In other words, Boethius did not attempt to discourse philosophically on « being ».

b) This point is even more clearly manifested in the method of presentation : the Boethian principles are laid down as axioms. Drawing a parallel between the procedure in mathematics and his present endeavor, Boethius points out that it is quite usual to propose definitions and principles at the outset of the discussion [11]. There is no attempt to establish these principles ; they are taken as given and used as bases for argument.

c) Boethius's first point is that there is difference between being (*esse*) and the concrete thing which participates in being (*id quod est*) [12].

> Diversum est esse et id quod est ; ipsum enim esse nondum est ; at vero quod est, accepta essendi forma, est atque consistit [13].

The verb *est* refers to that which is [14], the concrete thing or the supposit ; the noun *esse* refers to that by which a thing exists, its nature,

---

11. Boethius, *Loeb* p. 40, lines 14-17 : « Ut igitur in mathematica fieri solet caeterisque etiam disciplinis, praeposui terminos regulasque quibus cuncta quae sequuntur efficiam ».

12. For an explanation of *esse* and *quod est* in Boethius, see E. Gilson, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, New York 1954, p. 104-105. For a purely essentialist approach to Boethius' use of *esse*, see H. J. Brosch, *Der Seinsbegriff bei Boethius*, Innsbruck 1931. For an approach to Boethius which includes an existential import for the term *esse*, see Ch. Fay's criticism of Brosch in *St. Thomas' Modification of Boethius' Doctrine on Being, Goodness, and Participation*, a Doctoral Dissertation, St. Louis University 1956. As a matter of fact, every possible (and some impossible) explanations of *esse* and *quod est* have been given. For a review of opinions, see C. Fabro, *La nozione metafisica di partecipazione*, II revised edition, Torino 1950, p. 101-103 ; see also Fay, *op. cit.*, p. 48-73.

13. *Loeb* p. 40, lines 28-30.

14. Rand translates the above text as follows : « Being and a concrete thing are different. Simpled Being awaits manifestation ; but a thing is and exists as soon as it has received the form which gives it Being » (*Loeb* p. 41). For existential connotations, see also Fay, p. 48-73.

i.e., what-a-thing-is, that which St. Thomas Aquinas will call the *forma totius* [15]. In its function of causing to be, Boethius names *esse* as *essendi forma*. As such, *esse* cannot be said to be ; *esse* is that by which a quod is (i.e., *est atque consistit*). Since only that which is in some way can participate in another, *esse* cannot participate in anything. The supposit (i.e., the concrete thing), however, can participate in other principles which modify and determine its being. The nature considered absolutely is only what it is and does not participate in any other principle : it is completely undetermined and unspecified. Participation, determination, specification follow upon (logically, not temporally) actual being ; this latter is brought about by the « taking on » of the nature. Thus, a supposit can be many different « somethings » in the sense of participating in principles other than the nature ; the nature itself, however, contains nothing but itself.

> Quod est participare aliquo potest, sed ipsum esse nullo modo aliquo participat. Fit enim participatio cum aliquid jam est ; est autem aliquid, cum esse susceperit. Id quod est, habere aliquid praeterquam quod ipsum est potest ; ipsum vero esse nihil aliud praeter se habet admixtum [16].

d) Thus, we find in Boethius that the nature of a composite being is to be distinguished from that which has the nature. (*Omni composito aliud est esse, aliud ipsum est*) [17].

Boethius suggests (although he does not explicitly state) that *esse* indistinctly refers to any nature ; thus, we might infer that « humanity » is the *esse* of a man, « horseness » is the *esse* of a horse. *Esse*, then, is that which constitutes a thing in its being-what-it-is ; it is the nature of that thing considered in itself, absolutely, apart from the individuating principles of the supposit. This difference of nature and supposit is the result of *participation* in perfection, as opposed to *substantial* perfection. Thus, all supposits which are not of themselves their natures, participate in a nature and are composite ; further, they participate in other principles by which they are further determined and specified.

> Omne quod est participat eo quod est esse ut sit ; alio vero participat ut aliquid sit... [18]

---

15. See St. Thomas Aquinas, *De ente et essentia*, c. III, 3 : « et ideo humanitas significatur ut forma quaedam, et dicitur quod est forma totius, non quidem quasi superaddita partibus (essentialibus materiae et formae, sicut forma domus superadditur partibus) integralibus eius, sed magis est forma quae est totum, scilicet formam complectens et materiam, cum praecisione tamen eorum per quae materia est nata designari ».

16. *Loeb* p. 40, lines 31-37.

17. *Loeb* p. 42, lines 47-48.

18. *Loeb* p. 42, lines 41-44.

On the other hand, an absence of composition means that the item does not participate a perfection but is that perfection substantially. Such a being is simple with perfect unity of nature and supposit. Such is only God.

> Omne simplex esse suum et id quod est unum habet [19].

Let us now turn to Albert's use of these Boethian principles as he discusses the divine essence and substance.

II. — Essence and Substance.

How does Albert understand and use Boethius's distinction between nature and supposit ? And how does this doctrine help to understand divine infinity ? To attempt an answer to these questions, we will discuss : *a)* simplicity and lack of distinction ; *b)* the meaning of essence and being ; and *c)* the « indeterminate sea of substance ».

a) In the third article of his Commentary on distinction eight, Albert discusses whether all the divine names signify the same thing or not [20]. In his *solutio*, he distinguishes the meaning (*ratio*) of a name considered by itself from that of a name when actually predicated of some item. Thus, if a name is considered precisely as a name, it has one meaning ; if, however, the name is considered as applied to this or that item, its meaning may vary with each application [21]. Then he proceeds to apply this distinction to the divine names.

> If the [divine] names are considered only as names, then all, of themselves, have a diversity of meanings. For the meaning of essence in itself is one thing, the meaning of wisdom in itself is another, and so forth with the rest of the names. If, however, I consider these names with respect to that to which they are applied, the item signified [i. e., God] is such that there is no distinction of *quod est* and *esse* and *aliquid esse*.
>
> For according to Boethius these three differ. *Quod est* is that which an item truly is, i. e., the supposit ; *esse* is the essence of the supposit or the act of essence ; and *aliquid esse* is to be by something contracting [that being] into a species. And all three are the same in God. For in God supposit

19. *Loeb* p. 42, lines 45-46.

20. The title of *In I Sent.*, d. 8A, a. 3, is : « Utrum nomina dicta de Deo ut essentia, substantia, scientia, sapientia, bonitas significant idem vel diversa : et utrum debeant dici synonyma vel non ».

21. *Ibid.*, sol. : « Sine praejudicio dicendum quod in omnibus talibus nominibus duo sunt attendenda, scilicet quid nominant et in quo significatur poni quod nominant : cum enim dico *sensus*, hoc nomen, *sensus*, accipio secundum hoc quod nominat tantum : et ideo accipio in ratione una communi. Si autem dico *sensus hominis* et *sensus bruti* : jam et in alia et alia ratione accipio secundum quod accipio in eo in quo notatur poni significatum ipsius ».

and essence are the same, and further, God Himself is whatever he has and so essence and « being something » are the same in Him.

If, therefore, we ask why it is that wisdom is goodness and both of these are essence itself, the reason is not to be found in « wisdom » insofar as it is « wisdom » or in « essence » insofar as it is « essence ». Rather, this is so because there is such simplicity in Him of whom these are attributes, that His supposit is His essence and His essence is His supposit.

Ita dico de hujusmodi nominibus divinis. Si enim attendatur secundum ea quae nominant tantum, tunc omnia illa nomina diversitatem rationis habent de se : alia est enim per se ratio essentia, et alia ratio sapientia per se, et sic de aliis. Si autem attendo ea secundum id in quo ponitur significatum eorum, hoc est tale quod habet indifferentiam quod est et esse et aliquid esse. Haec enim tria secundum Boetium differunt : quia *quod* est, est id quod res est vere, et suppositum : *esse* autem est essentia ejus vel actus essentiae : *aliquid* autem *esse* est per aliquid trahens ipsum ad partem vel speciem : et haec omnia idem sunt in divinis : quia in Deo idem est quod est et esse, et ipse Deus etiam est quidquid habet : et sic idem est in ipso esse et aliquid esse. Si igitur quaeratur, Quare sapientia est bonitas, et haec duo essentia ipsa ? unde enim est : non dicitur, quod hoc sit a sapientia in quantum sapientia est, vel ab essentia in eo quod essentia est : sed dicetur quod hoc est propter id quia in quo sunt ista, tantae simplicitatis est quod ipsum id quod est [est] esse, et suum esse est id quod est.

Thus, the divine names each have a different meaning when taken in themselves, but mean only one item when actually predicated of God. The reason why the *significatum* of each name is one and the same is that there is no distinction in God between supposit, essence and « being something ». Boethius had pointed out that these three differ one from another : the supposit is the actual thing, the essence is that which constitutes being-what-a-thing-is, « something » represents a further contraction and determination of the essence. The three differ, however, only in composite beings. (*Omni composito aliud est esse, aliud ipsum est* [22]). Thus, the composition of composite beings is precisely that of *quod est, esse,* and *aliquid esse.* But in God these are one and the same reality :

in Deo idem est quod est et esse, et ipse Deus etiam est quidquid habet : et sic idem est in ipso esse et aliquid esse.

Accordingly, while the names of God in themselves (wisdom, goodness, essence, and we may add substance) each have a different meaning, that which they are predicated of is one and the same. The reason for the oneness is the divine simplicity which entails an absence of *all* composition. God is simple in such a way that supposit is essence and essence is supposit [23] :

22. *Loeb* p. 42, lines 47-48.

23. In another place, Albert proposes a fourfold relation of supposit and

> in quo sunt ista [nomina divina], tantae simplicitatis est quod ipsum id quod est [est] esse, et suum esse est id quod est.

Hence, although we may use different names and speak of « supposit » (or « supposits ») and « essence » and « being something » (i.e., wisdom, goodness, substance, etc.), none of the names, in the words of our key text, posits a real determination of God :

> sed quia talis determinatio fit secundum rationem intelligendi per nomen hoc, in re non est additio sed aequalis simplicitas.

What conclusion may be drawn from these considerations ? In creatures Albert recognizes a twofold composition : of essence and supposit and, secondly, of the essence and other principles which further contract and determine that essence. Since, however, God is simple, all these principles (which when applied to God represent our way of knowing Him) do not *compose* divine reality, but are *one* in God. Therefore, *with respect to the determination which creatures have*, God is undetermined because He is simple.

b) To realize the importance which simplicity as a divine attribute has for Albert, let us now consider essence and being in God.

The solutio of article thirteen begins in this way.

> It must be said that the act of essence in a pure and simple understand-

---

nature. See *In I Sent.*, d. 2E, a. 20, sol. : « Dicendum quod hoc contingit propter identitatem naturae et hypostasis in divinis. Hypostasis enim sive substantia sive id quod est invenitur quatuor modis in entibus. In quibusdam enim differt hypostasis a natura, sive quod est a quo est : ita tamen quod natura sive quo est communicabile est pluribus et actu communicatur per divisionem ejus quod est sive hypostasis per actum generationis : sicut accidit in omnibus generabilibus et corruptibilibus : ut homo, asinus, et caetera hujusmodi. In quibusdam autem quo est sive natura communicabilis est : et differt ab eo quod est sive a supposito sive hypostasi : sed non communicatur eo quod suam materiam totam habeat intra se, in qua ipsum possibile est esse, et nihil de ea est extra ipsum neque per potentiam neque per actum : sicut in sole et luna et caeteris stellis : in quibus etiam forma sive quo est, licet sit communicabile et differat ab eo quod est sive supposito sive hypostasi, et ipsa hypostasis sit quanta : tamen numquam per actum dividetur ... Item, in quibusdam natura quidem sive quo est differt ab ipso supposito vel hypostasi sive quod est : tamen simplex est ipsum quod est indivisibile non ex materia aliqua ens : quia, ut dicit Boetius, spiritualium nulla est materia : et ideo in talibus salvatur etiam species in uno supposito et non communicatur : imo contrahit individuantia a proprietatibus suppositi penes attributa personalia accepta : et sic est in Angelis. Sed in divinis quo est et natura omnino indifferens est a supposito : et ideo numerato supposito, non dividitur natura : sed indifferens manet in omnibus suppositis ejusdem naturae : et ideo non tenet Pater est Deus, Filius est Deus, Spiritus sanctus est Deus : ergo tres dii : quia terminus numeralis non ponit rem suam nisi circa suppositum et non circa naturam sive quo est ».

ing of being is proper to God. For every other being is something more than simple essence.

Ad hoc dicendum quod esse essentiae, puro et simplici intellectu entis, Deo proprium est : omne enim aliud ens aliquid plus quam simplex essentia.

We must recall that this *solutio* answers this question of article thirteen : Is *Qui est* a name proper to God ? In answering, then, Albert equates *Qui est* with *esse essentiae, puro et simplici intellectu entis.* Accordingly, we may conclude that the most proper name of God is that nature which formally constitutes being, not this or that type of being but being which is unspecified. Hence, this nature is pure and simple, without any real composition. But what is this « pure and simple understanding of being » ?

It is not *ens* as the « first known » which is « pure and simple ». Such a concept arising from our knowledge of creatures is the most abstract and indeterminate which we form, but it is still a concept of *created* being and as such does not apply to God.

It must be said that that in which the resolution of the intellect rests is qualifiedly simple and absolutely speaking composite. For the resolving intellect abstracts the universal from the particular and, further, the more universal from the less universal. Therefore, it only takes away contracting differences. Thus it is true that according to the removal of these differences, *ens* is simple, and the resolution ceases with that concept. It is, however, composite and bound up with potential relationships. For example, since it [ens] is after nothing, it is reducible to nothing and thus it has the privation and potency of falling into nothingness unless conserved. It also has relations to those things with which it can be composed [24].

Moreover, *ens* cannot be said to abstract from both created and uncreated being, for this would mean that uncreated being is composite. The « resolving intellect » rests only in created being. Uncreated being, however, is prior as the *cause* of created being [25]. Thus, although the « first » concept of the mind, abstract and indistinct as it is, still

24. *In I Sent.*, d. 8D, a. 24, ad 1 : «Dicendum quod id in quo stat resolutio nostri intellectus, est simplex secundum quid et simpliciter compositum. Intellectus enim resolvens abstrahit universale a particulari : et ulterius magis universale a minus universali : et ideo non aufert nisi differentias coarctantes : et verum est quod secundum ablationem illarum differentiarum ens simplex est : et ideo stat in ipso resolutio : sed ulterius compositum est et concretum habitudinibus potentialibus, scilicet quod ipsum est post nihil et ideo variabile in nihil : et ideo privatio et potentia decidentiae est in eo nisi contineatur : et etiam habet habitudinem ad ea cum quibus est componibile ... »

25. *Ibid.* : « Si autem objicitur quod ens abstrahit ab ente creato et increato, dicendum quod hoc frivolum est : quia ex hoc sequitur quod ens increatum esset compositum : sed enim ens per unam rationem communem conveniret ei et creato, oporteret quod ens commune coarctaretur in ipso per aliquam

represents created being [26], uncreated being is known as the cause of created being. This knowledge is expressed in the term *essentia* or *esse essentiae* — perfectly simple, unqualified being :

> Esse essentiae puro et simplici intellectu entis Deo proprium est : omne enim aliud ens aliquid plus quam simplex essentia.

As *esse essentiae*, God is the *Ens Primum* before which there is nothing in reality or in the understanding.

The last point is affirmed by Albert in the following text, once more from his Commentary on distinction eight :

> Essence is abstractly said to be formally simple and constituting being — and not this or that being which is specified and contracted. For just as « Deity » formally says « God », so « essence » says « being » indistinctly ... Thus, essence is that by which a thing formally is, and *esse* is its act which it has insofar as it is; but that which is is the concrete being itself. According to this understanding, it is clear that being [ens] does not say a simple object of intellect before which there is nothing in the order of understanding.
>
> In another way, being [ens] is said insofar as it is the first cause of all others. In this way being [ens] is first, and before it there is nothing. In this way, further, being [ens] is closer to « divine essence ».

> Essentia autem abstracte dicitur formaliter simplex, et faciens esse, et non hoc esse vel illud esse quod specificatum est et tractum in partem. Sicut enim deitas formaliter dicit Deum, ita essentia dicit esse indistincte ... Et sic essentia est quo formaliter res est, et esse est actus ejus quem habet in eo quod est : id autem quod est, est ipsum ens concretum. Et secundum hoc patet, quod ens non dicit simplicem intellectum ante quem nihil est secundum intellectum. Alio modo dicitur *ens*, secundum quod ens est causa

---

differentiam : et sic ab alio haberet esse et hoc esse : et hoc supra improbatum est : ergo ens in quo stat resolvens intellectus, non est ens increatum : sed ens increatum est ante ipsum sicut causa ».

26. Albert goes on in his *solutio* to show that even *ens* as the first of created things, although considered absolutely and in itself, still retains a type of composition. The composition is precisely a real relation to the Creator. « Solutio. Ad hoc dicendum quod esse essentiae, puro et simplici intellectu entis Deo proprium est : omne enim aliud ens est aliquid plus quam simplex essentia : quod probatur sic : Sumatur ipsum ens creatum in absoluto entis intellectu, de quo dicit Philosophus : Prima rerum creatarum est esse et non est ante ipsum creatum aliud. Istud ens verum est quod non habet aliquid in se praeter ens : tamen quia creatum est, de necessitate ponit habitudinem ad creantem : et haec habitudo aliquid est in ipso, licet sit respectu alterius : unde haec habitudo cum ente creato facit concreationem et compositionem, et sic non est ei proprium simpliciter esse. Si autem objicitur quod hoc etiam est in ente primo quod respectum ponit ad entia creata, dicendum quod respectus ille secundum rem nihil addit ei : sed in ente creato aliter est, quia respectus suus additur super esse suum ».

primaria ad omnia alia : et secundum hoc ens est primum, et ante ipsum nihil est, et sic ens est vicinius essentiae divinae [27].

Thus, essence in itself is formally simple and indistinctly expresses « being ». A contraction of essence results in a specific or generic being ; the being of creatures falls into genera and is essence as « specified and contracted ». Moreover, that which is, participates in this contracted essence and is the concrete being itself. Hence, « being » (*ens*) in this sense of the concrete being, has a complex intelligibility, for it is composed of *essentia* or *esse specificatum* and *id quod* est. While this participation and specification of essence is affirmed of creatures, it is denied of God. *Ens* in this sense, then, is still created being, prior to which there is something both in intelligibility and in reality.

On the other hand, being (*ens*) may mean the first cause of all others. As such, there is nothing prior of it ; this is *ens primum*, « being » understood purely and simply, « being » without cause or composition. Being in this sense is closer in meaning to *essentia*, formally simple and indistinctly constituting being — not this or that specified and contracted being, but being simply. Hence, the distinction between the divine being and every other being is that the latter have contracted, specified, participated essences (i.e., *plus quam simplex essentia*).

c) It is with the understanding we have outlined, seemingly, that Albert approaches Damascene's phrase : *Deus est pelagus substantiae infinitum*. If we consider only the meaning of terms, « to be something » (*aliquid esse*) expresses being as specified or contracted into a genus. Albert's position, then, is that if « determination » means « the contraction of being as in a genus or species », then God is the undetermined infinite sea of substance :

et aliquid esse est ens non simpliciter, sed determinatum aliqua specie vel genere vel differentia esse ... et ideo dicit [Damascenus] quod [Deus] sit pelagus substantiae infinitum.

Hence, Albert is denying of God this meaning of determination : the contraction of a participated essence which is in a genus or species. The being or essence of God is infinite or undetermined as above species and genus.

Moreover, when « substance » is applied to God, we must recall that the term has two uses. As with the other names of God, we may distinguish between the name taken by itself and the name as predicated of God. Taken by itself substance means that which stands under acci-

27. *In I Sent.*, d. 8A, a. 5, sol.

dents ; when applied to God, however, substance simply means essence [28]. The specification which the *name* expresses does not refer to any real specification of the simple divine essence :

> Ipse [Damascenus] non facit vim in nomine substantiae secundum rationem nominis : sed tantum accipit secundum rem, secundum quod convertitur cum essentia simplici.

Incidentally, and perhaps by way of understanding Albert better, we may note that St. Thomas Aquinas has a similar treatment of this same problem in the same context. In question thirteen of the first part of the *Summa*, Thomas asks : « Is this name, He who is, the most proper name of God ? » [29] The second reason Thomas gives for this name being most proper to God is as follows :

> Secondly, because of its universality. For every other name either is less common, or if convertible with it, nevertheless adds something over and above it — at least according to the way of understanding. Therefore, these other names in some way inform and determine it [i.e., the name, He who is] [30].

Thus, Thomas stresses the indeterminateness of the name, He who is, as being one of the reasons why it is most proper to God. Thomas continues on this note of indeterminateness :

> Our intellect in this life cannot know the very essence of God as It is in Itself ; but whatever way our intellect may determine what it knows about God, we fall short of the way in which God is in Himself. Therefore, insofar as certain names are less determinate and more common and abstract, to that extent are they more properly said of God by us. For this reason,

---

28. In distinction eight, Albert explicitly shows the difference between the two meanings of substance. In that text he points out that even the first meaning (i. e., the act of standing under) can be applied to the divine persons by a way of understanding God. *In I Sent.*, d. 8A, a. 5, sol. : « *Substantia* autem potest accipi duobus modis, scilicet ab actu substandi vel a differentia substantiae quae dividitur contra accidens : et si primo modo accipiatur, cum in divinis sint proprietates quibus substant aliquo modo intelligendi personae, substantia dicit tunc quid personae, eo modo quo Augustinus dicit quod persona significat subsistens per seipsum et substantiam : et sic Graeci concedunt tres substantias esse in divinis. Si autem accipiatur a differentia qua dividitur contra accidens dicitur ens per aliud : et sic substantia vicinior est ad standum pro essentia divina quam pro personis : et hoc sensu negant Latini esse tres substantias in Trinitate ».

29. St. Thomas, *Summa theologiae* I[a], q. 13, a. 11 (Taurini 1820, p. 93) : « Utrum hoc nomen, Qui est, sit maxime nomen Dei proprium ».

30. *Ibid.*, resp. : « Secundo propter ejus universalitatem. Omnia enim alia nomina vel sunt minus communia ; vel si convertantur cum ipso, tamen addunt aliquid supra ipsum secundum rationem. Unde quodammodo informant et determinant ipsum ».

Damascene also says that : « The first of all names which are said of God is *He who is* ; for comprehending all in Himself, He contains being itself as a kind of infinite and undetermined sea of substance ». For by any other name is determined some mode of substance of the thing ; but this name, *He who is*, determines no mode of being, but is related indeterminately to all modes. This is why it [i. e., He who is] names the infinite [i. e., indeterminate] sea of substance [31].

III. — Divine Infinity.

The treatment of divine infinity expressed in our key text concerns *a)* our notion of God, and *b)* the being of God.

a) No created intellect is able to form a determinate notion of the essence or attributes of God ; thus, God is not able to be limited by our intellect : He is infinite with respect to creatures.

We may recall that the second meaning of *quid est* concerned defining a thing. In their position, the *Quidam* stated that *quid est* signifies the definition of a thing, while God Himself cannot be defined. Albert agrees that God cannot be defined, but adds that we can say *what* He is : substance, wisdom, goodness, etc.

Aliter dixerunt quidam, scilicet, quod quid est propria diffinitio rei est quam nec explicite nec implicite tangit aliquod nomen divinum. Sed hoc nihil est : quia Deus non diffinibilis est, licet possit in ipso dici quid est, sicut substantia, bonitas, et cetera hujusmodi.

Next, we are warned that even though these names tell what God is, none of them form a *determinate* notion of the meaning in God. Thus, there is always something more of God to be known — more of His substance, wisdom, goodness, and any other pure perfection — than we are able to grasp :

Tamen attendendum est, quod nullum horum nominum quae etiam dicunt quid est, facit nobis determinatam notionem suae significationis in Deo : ita quod nihil sit extra intellectum de re ejusdem significati ...

---

31. *Ibid.* : « Intellectus autem noster non potest ipsam Dei essentiam cognoscere in statu viae, secundum quod in se est ; sed quemcumque modum determinet circa id quod de Deo intelligit, deficit a modo quo Deus in se est. Et ideo quanto aliqua nomina sunt minus determinata, et magis communia et absoluta, tanto magis proprie dicuntur de Deo a nobis. Unde et Damascenus dicit : Quod 'principalius omnibus quae de Deo dicuntur nominibus, est *Qui est*. Totum enim in seipso comprehendens habet ipsum esse velut quoddam pelagus substantiae infinitum et indeterminatum'. Quolibet enim alio nomine determinatur aliquis modus substantiae rei ; sed hoc nomen, *qui est*, nullum modum essendi determinat, sed se habet indeterminate ad omnes. Et ideo nominat ipsum pelagus substantiae infinitum ».

The reason for this is that God is infinite — infinite with respect to everyone of His attributes. He is infinite in the sense that He surpasses any attempt of a created intellect to grasp Him. He is not able to be limited or determined nor totally comprehended in intellectual knowledge :

> ... quia Deus secundum quodlibet attributum infinitus est : et ideo profunditas ejus, et altitudo nobilitatis ejusdem significati, non includitur tota intellectu : quia comprehenderetur Deus, et finiretur nostro intellectu secundum hoc attributum, quod falsum est : quia neque simpliciter neque secundum aliquod attributum finibilis est a nostro vel ab aliquo intellectu creato.

b) Secondly, Albert points out that any determination which a *name* signifies is denied of the divine *reality* to which that name is applied. But what is that determination which a name signifies and which is denied of God ? The determination is that of belonging within a genus or species. It is the determination of one principle by another ; it is the specification of *esse* by *aliquid*, wherein neither *esse* nor *aliquid* represent the whole of that which is. Thus, « to be a substance » as applied to God does not signify a determination or contraction of being as far as the divine *reality* is concerned ; the only determination made is according to the way of understanding which the name « substance » represents. In reality there is no participation of supposit in nature nor is there any contraction of divine essence, for God is not in a genus. Rather, both « substance » and « being » (when applied to God) are equally simple and represent one and the same reality. Thus, the being of God is undetermined by any principle which would specify it or place it in a genus. This is why that being is called « infinite » ; the « infinite sea of substance » *is* the divine being.

> Tamen cum dico quod substantia vel sapientia vel bonitas significant quid est Deus : esse autem vel quid est significat esse vel ens vel essentiam infinitam, sive pelagus substantiae infinitum : nolo dicere quod substantia aliquid addendo enti trahat ipsum in partem : sed quia talis determinatio fit secundum rationem intelligendi per nomen hoc, in re non est additio, sed aequalis simplicitas.

Accordingly, indeterminateness or infinity are said of God, but they are not said *simpliciter*. Rather, we may say that God is infinite or undetermined with respect to that determination which comes from being in a genus. What Albert says is that if determination means a contraction of being into a genus or species, then the divine being is undetermined. Divine infinity and divine simplicity, then, are intimately connected, for the determination and finitude of creatures stems precisely from their composition. Since God is without this com-

position, He is without the determination which springs from it. But can that which is simple be determined in another way ? Albert does not treat this question here. We find, however, a number of other texts in the Commentary maintaining that God is *finite* in two ways : *a)* He functions as His own determinant, and *b)* He functions as the determinant of all creatures [32]. A discussion of divine finitude is another topic for study ; we may note here, however, that in Albert's mind divine infinity and divine finitude do not seem to be incompatible. Perhaps we may say, in and to Himself God is finite ; but He is infinite in the relative ways discussed in this text.

* * *

Summary and Conclusions. Our treatment of this text unmistakably shows Albert's dependence upon Boethius for his metaphysical understanding of how divine being differs from created being. We have discussed how the primary composition of creatures is that of *quod est* and *esse*, supposit and nature. As we view reality from the aspect of this composition, we find that God appears to differ from creatures in that His *quod est* is His *esse* :

> tantae simplicitatis est quod ipsum id quod est [est] esse, et suum esse est id quod est.

This text gives us some reason to say that the proper attribute of God is His simplicity [33]. If this statement is too strong, we may at least say that divine simplicity is one of the most important ways of considering God. Certainly, simplicity is functioning in the description of divine infinity discussed above. We have noted that Albert speaks of a twofold divine infinity. The first type consists in the incomprehensibility of God with respect to a created intellect. The second, however,

---

32. See *In I Sent.*, d. 9K, a. 18, sol. : « licet ipse sibi finitus sit, tamen non finitur ad aliquid creatum ». *Ibid.*, d. 2A, a. 2, ad 2 : « Cum autem nihil sui sit extra ipsum et suum intellectum : hoc modo dicere possumus, quod ipse se finit : quia sibi (ut ita dicam) aequalis ». *Ibid.*, d. 43C, a. 1, sed contra 1 : « omnis perfectio aut est finis aut a fine : constat autem, quod Deus non habet perfectionem potentiae ab alio fine : ergo ipse est perfectus quia finis essentialiter est secundum potentiam ». *Ibid.*, d. 43C, a. 1, ad 1 : « Dicendum ergo ad primum quod objectio illa non procedit nisi de infinito secundum potentiam passivam et non activam : quia activa potentia non accipit aliquam perfectionem ab actu, sed potius per actum dat perfectionem aliis. Nec tamen dicimus Deum esse infinitum ita quod non sit finis : sed potius finitione qua finis dicitur finitus, finitissimus omnium Deus et potentia sua et quidquid ipse est ... »

33. When Albert says that *Qui est* is the proper name of God, we must recall how he explains this name. As we noted above, *Qui est* means *esse essentiae puro et simplici intellectu entis*, a phrase in which *simplici* exercises an extremely important function.

involves divine simplicity in its understanding. God is infinite or undetermined with respect to the way composite creatures are determined by belonging to a genus or species. The being (*esse*) of creatures is specified by a principle (*aliquid*) which is other than it and that specified being is received into another principle (*id quod est*) which again is other than it. The being of God, however, is unspecified by any principle which in any way is other than that being. Seemingly, then, Albert is saying that God is infinite or undetermined as above and apart from genus, species, and the other categories into which creatures fit [34]. We must add two further qualifications.

1) There is a difference between saying that God is infinite with respect to creatures and that God is infinite with respect to the way creatures are finite.

a) In the first way, God is infinite because creatures do not limit or determine Him in any way.

b) In the second way, God is infinite in the sense that He does not have the type of determination which creatures have. This second way seems to be the meaning of *pelagus substantiae infinitum*. Thus, in creatures we find a determination of their being (*esse*) insofar as they are in genera and species. The genera, then, would refer to all the categories (substance and all the accidents). Albert in effect is saying this. If determination means being in a genus, then God is undetermined and is infinite in that respect. Hence, Albert, is denying of the divine being the type of determination which creatures have. This bring us to the second qualification.

2) Albert, of course, does not say that God is absolutely infinite or undetermined. What he says is that in this one way God is infinite : He is above genus or species and does not have their determination. Whether God is determined in some other way is not discussed here. We have noted, however, that God determines Himself and thus is not infinite to Himself.

Moreover, the generic and specific determination of creatures is for them an intrinsic determination. Hence, in denying this determination of God, Albert is denying determination of God because of His supereminence. Albert does not say that God is absolutely undetermined, but he does say that God transcends the determination of genus or species.

Chicago, Loyola University. Francis J. CATANIA.

34. This « infinity » is much like that of Plotinus's One, which is infinite as non-being, that is, as above being and form. See L. SWEENEY, *Infinity in Plotinus*, in *Gregorianum* 38 (1957) p. 527-531, 720.

Gerson et les Chartreux

Tout séculier qu'il fût Gerson a, semble-t-il, réussi à entretenir toujours les meilleurs rapports avec les ordres religieux, mendiants ou non, rencontrés par lui au cours de sa carrière, sans donner comme tant d'autres à leur égard dans l'opposition violente qu'enregistre l'histoire tout au long de ces siècles. Il est vrai que, placé au plan universitaire, il pouvait ignorer les querelles de clochers, les questions d'intérêts ou les conflits de juridiction qui dressaient contre les Mendiants et les religieux exempts aussi bien les curés de paroisse que les évêques et leurs curies.

Cette affirmation, pourtant, réclamerait quelques nuances. Car, d'une part, nonobstant sa position de chancelier, Gerson se trouva être aussi, nous le savons, curé en titre comme en fait de la paroisse de Saint-Jean de Grève et prit très au sérieux la charge qui lui incombait de ce chef. Il put donc connaître, lui aussi, les difficultés éprouvées par d'autres prêtres de paroisse. D'autre part, au sein de l'Université, encore que celle-ci se montrât fort accueillante et acceptât sans compter au nombre de ses étudiants, et même sans trop rechigner au nombre de ses maîtres régents, des religieux de tous ordres : Prêcheurs, Mineurs, Augustins, Carmes, Cisterciens, Prémontrés, etc. , les anciennes querelles du XIII^{e} siècle resurgissaient parfois d'un passé mal éteint. On le vit en particulier dans l'épisode de Jean de Montson et la récession des Prêcheurs qui suivit ; et plus tard, en 1410, dans la protestation véhémente émise par l'Université contre la Bulle des Mendiants, c'est-à-dire contre les privilèges octroyés aux Mineurs et aux Ermites de Saint-Augustin par Alexandre V dans sa Bulle *Regnans in excelsis*. Mais dans le premier de ces cas, Gerson s'était montré un des artisans les plus convaincus, les plus persévérants et finalement les plus heureux, de la réintégration des Prêcheurs au sein de l'Université. Il n'est que de lire la lettre *Ecce pareo* qu'il écrivit de Bruges en 1400 à ce sujet aux Messieurs de Navarre.

Entre tous les ordres religieux auxquels il témoigna ainsi de son intérêt et de sa bienveillance, deux surtout l'emportent incontestablement sur les autres : les Célestins et les Chartreux. Il semble d'ailleurs les confondre dans une même prédilection et à plusieurs reprises certains de ses ouvrages, de spiritualité ou de doctrine, se voient destinés, et dédiés, à tous deux ensemble.

L'attachement qu'il marque aux Célestins n'a pas de quoi surprendre. L'on sait en effet que ses deux plus jeunes frères, Nicolas et Jean, avant-dernier et dernier de la famille, firent profession religieuse en cette congrégation ; ces deux frères, sur les études desquels il avait veillé, qu'il avait pris auprès de lui au Collège de Navarre et dont il avait favorisé la vocation religieuse. Nicolas, né en 1382, après avoir fait auprès de son aîné ses études ès arts, était entré chez les Célestins, en leur couvent de la Sainte-Trinité, à Villeneuve-lès-Soissons. Il y avait fait profession le 11 novembre 1401 ; et Gerson, qui y avait assisté, ne put s'empêcher de dire à son retour le désarroi qui s'était emparé de lui à se retrouver seul [1]. Il resta en relations étroites avec ce frère et son monastère, dont Nicolas fut sous-prieur en 1419. Quant à Jean, né en 1385, c'est-à-dire vingt-deux ans, jour pour jour après son grand aîné, il entra au monastère de la Sainte-Trinité à Limay, près de Mantes, après avoir mené assez loin ses études théologiques. Il passa ensuite à la Sainte-Trinité de Marcoussis, puis en d'autres maisons pour aboutir à Lyon. A son retour en France, Gerson l'y retrouvera prieur de ce couvent et passera près de lui ses dernières années.

Rien de semblable n'explique l'affection qu'il porta à l'ordre des Chartreux. On voit fort bien celle-ci à l'œuvre, se traduisant de maintes façons, allant croissant jusqu'à la déclaration finale : « Amo te sacer ordo Carthusiensium », par quoi débute son dernier ouvrage [2] et qui ne laisse aucun doute sur ses sentiments profonds. Mais on voit moins bien, dans l'état actuel de nos connaissances du moins, ce qui a pu leur donner naissance.

Le premier document qu'on possède, en date de 1401, sur ses rapports avec les Chartreux, témoigne d'un état de choses antérieur, de relations déjà existantes, confiantes et sans doute assez étroites. D'où proviennent-elles ? On ne sait. Aussi ne peut-on que se livrer à des conjectures. Fréquentation des monastères des Chartreux, par curiosité ou dévotion ? Rien ne s'y oppose ; en ce qui concerne Paris, bien certainement ; car le couvent de Vauvert est facile d'accès et très fréquenté alors. Gerson a pu sur ce point céder à l'attrait général. Peut-être même, beaucoup plus tôt, lorsqu'il étudiait à Rethel ou à Reims, ou revenait à Gerson, a-t-il poussé jusqu'au célèbre monastère du Mont-Dieu, distant d'une cinquantaine de kilomètres seulement.

Peut-être a-t-il éprouvé lui-même la tentation de se faire Chartreux. Connolly affirme [3] qu'il y aurait songé dans sa jeunesse. Ce serait là

1. *Epist.* « *Tardiores ad te* » (*Opera omnia*, éd. E. DU PIN, III, 740-741).
2. *Tractatus super Cantica Canticorum*, Lyon, 9 juillet 1429 (*ibid.* IV, 27-82).
3. J. L. CONNOLLY, *John Gerson, reformer and mystic*, Louvain 1928, p. 20. Il renvoie à III, 745.

évidemment la meilleure et la plus naturelle des explications. Mais la référence qu'il donne ne justifie point son affirmation.

Aura-t-il du moins vu de ses élèves ou de ses amis s'orienter dans cette voie et par eux pris contact avec l'ordre où ils entraient ? Ce qui vaut, — mais à des dates trop tardives pour notre propos, — pour un Guillaume Scissoris, un Oswald de Corda, un Henri de Hesse [4], a pu se présenter plus tôt déjà au cours de sa carrière.

Ou bien enfin l'influence de celui qu'il appela si souvent son maître et précepteur, Pierre d'Ailly, aura-t-elle joué en ce sens et aidé à nouer des liens qui se montrèrent solides et durables ? Simples suggestions sans doute. Mais comme le premier des documents que nous ayons à relever maintenant rencontre et recoupe précisément les traces de Pierre d'Ailly, cette dernière hypothèse n'était pas à omettre non plus [5].

A travers les écrits nombreux (on en peut compter plus d'une vingtaine) qu'il a dédiés à l'ordre des Chartreux ou qu'il a consacrés à leurs problèmes, un certain nombre de personnages revivent dont il peut être intéressant de souligner l'apparition et d'évoquer les traits; des traditions aussi s'y voient indiquées en passant, qu'il est bon également de relever. C'est à quoi voudraient s'employer ces pages.

Le premier en date de ces écrits est le traité *De non esu carnium apud Cartusienses*, qu'il dédia en 1401 à Jean de Gousnans. Il s'agit plus exactement d'une consultation demandée sur ce sujet et à laquelle, en guise de réponse, Gerson consacra une de ses leçons magistrales de l'année scolaire 1401-02. L'ayant rédigée ensuite en forme de traité, il la dédia au chevalier Jean de Gouhenans [6]. Celui-ci était issu d'une famille noble. Il était seigneur de Gonnehans en Bourgogne, dans la seigneurie du comte de Montbéliard, quand il quitta le monde pour se faire Chartreux. Il entra le 15 août 1377 à la Chartreuse de Lugny-lès-Barbarans, au diocèse de Langres, comme frère clerc « pour ce que bon-

4. Il sera question plus loin des deux premiers. Quant à Henri de Hassia, il avait été docteur de Heidelberg, puis était entré chez les Chartreux, attaché d'abord à la Chartreuse de Johannisberg, près de Fribourg. Après le schisme il revint en Allemagne, puis à la Chartreuse de Munnikhuizen, où il fut prieur en 1424. Il mourut, deux ans avant Gerson, le 12 août 1427.

5. Il est assez frappant de rencontrer une tendance semblable chez Nicolas de Clamanges, avec lequel Gerson était étroitement lié d'amitié. C'est en effet chez les Chartreux, à Valprofonde d'abord, puis à Fontaine du Bois qu'il se retira quand les événements l'obligèrent à quitter Gênes.

6. Le nom est diversement orthographié. Son épitaphe porte Gousnans ; le nécrologe de Livry, Gounant ; une notice figurant sur son bréviaire, Gouhenans. Il doit s'agir sans doute du village de Gouhelans, près de Rougemont, ou peut-être de Goudelans près de la même ville.

nement ne pouvait estre prestre » et y fit profession solennelle un an plus tard, le 15 août 1378.

Comme dans la vie séculière par son courage, il fit pendant plus de vingt-quatre ans l'édification du monastère par sa piété et sa parfaite humilité. Au titre de « clericus redditus » [7] il était astreint au service divin, comme les moines, mais n'avait pas voix au chapitre. N'étant pas moine, il gardait la libre disposition de ses biens. Il enrichit le monastère de ses dons et de ceux qu'il put obtenir par ses relations. Dès l'année de son noviciat il avait prié deux de ses amis, hospitaliers de Saint-Jean de Jérusalem, Jehan le Roy et son filleul Jehan du Temple, de lui faire faire à Paris un bréviaire en deux volumes, un *Collectaneum*, un Directoire des novices et un Statut de l'Ordre, en langue française « pour ce que il ne entendait pas bien latin ». Tous ces livres furent légués par lui au monastère [8].

On lui avait confié la charge de procureur. A ce titre il était économe du monastère, et devint ainsi l'un de ses trois officiers principaux. Il réglait les obédiences, c'est-à-dire les emplois des frères [9]. Il mourut le 31 décembre 1401 [10] et fut inhumé au chapitre. Sa pierre tombale était encore en place quand Le Vasseur publia ses *Ephemerides*. On y lisait les vers suivants [11] :

> Cy gist Jean de Gousnans Noble chevalier en son temps
> Qui vingt quatre ans a passé En vertu et humilité
> En Decembre dernier jour Rendit l'ame a son Creatour
> L'an mil quatre centz et un Priès Dieu qu'il lui donne pardon.

Et près de son portrait, l'inscription latine [12] :

> Non desperetis vos qui peccare soletis Exemploque meo vos reparate Deo Et salvi eritis.

Le Nécrologe du monastère relate les vertus et les libéralités de ce grand bienfaiteur dont il déclare inoubliable la mémoire [13].

---

7. Il est question des « clerici redditi » dans les anciens *Statuts de l'Ordre*, l. II, ch. 19 et 26, et 2e partie, ch. 6 (cf. le texte dans Du Pin, II, 275, note). Cette institution disparut vers la fin du XVe siècle.

8. La librairie du Louvre possédait aussi jadis, sous son n° 909, une Légende dorée « Au sire de Gounant, le 28 janvier 1382 » (n. st.). Cf. L. Delisle, *Le cabinet des manuscrits* III, 156.

9. Cf. S. Autore, art. *Chartreux*, dans *Dict. Théol. cath.* II, col. 2287.

10. Non le 10 décembre comme le dit C. Le Couteulx, *Annales Ord. Cartus.* VII, 78-81.

11. Reproduits par L. Le Vasseur, *Ephemerides Ord. Cartus.* IV, 605, et en termes un peu différents par Du Pin, II, 275, note.

12. Reproduite par Le Vasseur, *loc. cit.* et Du Pin, *loc. cit.*

13. Texte dans Le Vasseur, *op. cit.*, p. 605, 607 et Du Pin, *loc. cit.* Voir encore, sur lui et sa tombe, *Bulletin de la Société des Antiquaires de France* (1883) 226 ; *Mém. Acad. Sciences de Besançon* (1910) 367 ; *Revue Quest. histor.* 71 (1912) 545.

Jean de Gousnans était Chartreux depuis de longues années[14] quand Gerson lui dédia son traité. Il est possible en effet d'établir à coup sûr la place et la date de cette leçon par la série des enseignements que le chancelier tint à donner en qualité de maître régent à la Faculté de théologie [15]. Elle est du premier semestre de l'année scolaire 1401-02, plus précisément même de son premier trimestre. L'indication de deux manuscrits [16] qui lui assignent la date de 1401, vient pleinement corroborer ceci.

Le chancelier de Paris ne connaissait peut-être pas personnellement l'ancien chevalier. Ce n'est pas à lui, en effet, mais à Pierre d'Ailly que Jean s'était adressé antérieurement pour lui demander une réfutation en règle des diffamateurs qui, « l'écume à la bouche, aboyaient contre les Chartreux », dénonçant comme déraisonnable et impie l'abstinence perpétuelle pratiquée par eux. Surchargé de besogne, Pierre d'Ailly avait essayé d'écrire l'ouvrage demandé, mais sans trouver le temps d'aller au fond de la difficulté. On possède le traité qu'il composa « pro Carthusiensibus quod rationabiliter abstinent ab esu carnium » [17]. Il y établissait la convenance de ce vœu, et comment son observance était pleinement licite et vertueuse au lieu de constituer le péché mortel que prétendaient les adversaires. Mais sans doute n'était-il pas pleinement satisfait de son travail et avait-il souhaité que le problème fût repris plus à fond.

Aussi quand Gerson, qui avait pris sa succession dans sa chancellerie, l'eut prise aussi effectivement dans sa chaire, il se souvint de Jean et de sa requête. L'une de ses leçons lui fournit l'occasion de répondre au pieux désir du religieux. Il avait pris alors comme thème général de son enseignement (on sait que les maîtres en théologie « lisaient » la Bible, choisissant à leur gré tel livre qui leur plaisait et rattachant au texte tous les problèmes qu'ils jugeaient opportuns) l'évangile de S. Marc, qu'il commença à exposer à la reprise des cours de septembre 1401. Le passage du premier chapitre où il est question (v. 6) de l'abstinence de S. Jean-Baptiste lui parut on ne peut plus propice pour aborder le problème. Il ne lui fut pas malaisé d'introduire ce dernier. Tous, commença-t-il par dire, n'avaient pas compris jadis l'austérité du Baptiste ; certains même l'avaient traité de possédé du démon (*Mt.* 11, 18). Cette hargne et cette folie des hommes charnels sont de tous

14. « Olim in saeculo miles insignis », dit Gerson (*Op. omn.* II, 715).

15. P. Glorieux, *L'enseignement universitaire de Gerson*, dans *Rech. Théol. anc. méd.* 23 (1956) 88-113.

16. *Munich Clm 3102*, f. 241v ; *Vienne, Couvent des Écossais 256*, f. 83.

17. *Inc.* : « Religioso viro, fratri Johanni ... Cum olim saeculo militans ... » Mss : *Bâle Univ. A. VI. 14* (f. 82), *A. VII. 20* (f. 145), *A. IX. 14* (f. 193), *Bruxelles 2266, Cambrai 531* (f. 211v) ; *Munich Clm 18381* (f. 153). Éd. (incompl.) : P. Tschackert, *Petrus von Ailli* (1877), App. VIII, p. 25.

les temps. Elles s'exercent tout particulièrement contre les vénérables Pères et Frères de l'Ordre des Chartreux, chez qui se retrouve, telle une survivance dans l'Église de la dévotion digne des anciens Pères, une admirable ferveur et une abstinence presque incroyable.

On se doit de noter au passage cet éloge, sans réserve aucune, décerné aux Chartreux dans ce tout premier contact officiel que Gerson prend avec eux. Il ne cache pas, devant l'auditoire qui se presse autour de sa chaire magistrale, l'admiration qu'il éprouve pour eux. Et c'est à défendre leurs traditions et leur règle qu'il s'emploie [18]. Il légitime tout d'abord, surtout par les exemples et les traditions des saints, ce point de règle par lequel les Frères s'engagent à ne jamais manger de viande. Il examine et résout ensuite les cas de conscience qui pourraient se poser : celui de l'extrême nécessité entre autres, qui imposerait l'usage de cet aliment. La règle, dit-il, n'est pas impitoyable à ce propos. « J'ai lu le texte de la constitution ; l'obligation n'y est pas imposée sous peine de péché mortel, mais seulement sous peine d'encourir les sanctions de l'Ordre, et le cas d'extrême nécessité ne s'y trouve pas inclus. J'ai interrogé moi-même plusieurs personnalités excellentes, leur demandant ce qu'ils feraient dans un désert ou en prison s'ils n'avaient rien d'autre à manger que de la viande. Ils m'ont répondu qu'ils la mangeraient sans aucun scrupule plutôt que de se laisser mourir de faim ». Et il raconte à ce propos l'épisode d'un Chartreux qui, parti en voyage et mourant de faim et de soif, en fut réduit à boire le sang de son cheval. Ses frères, quand il leur confessa son geste, ne lui imposèrent même pas de pénitence. Et la leçon continue, disant qu'on a bien tort d'objecter contre cette règle des Chartreux qu'elle compromet la santé et risque d'abréger la vie. Gerson n'a pas de peine à montrer que bien d'autres occupations ou métiers entraînent les mêmes risques, ne serait-ce que le métier des armes ou le commerce. Il y a ici au contraire plus de raisons qu'il n'en faut pour légitimer ce prétendu danger : obéissance, expiation des péchés, charité, fuite du scandale, acquisition des vertus. Tous ces motifs, on le devine, sont à la louange de l'Ordre qui veut sanctifier ses membres par le renoncement et la mortification. Tout restera toujours dans l'ordre d'ailleurs, si les supérieurs savent mettre dans la direction de leurs moines la prudence et la discrétion qui conviennent.

Ce qui avait été un exposé public fait à son cours par le chancelier fut, sans tarder, rédigé par lui sous forme de traité indépendant et adressé à Jean de Gousnans, au début de décembre 1401 sans doute. En cela Gerson fut bien inspiré car le bon « clerc rendu » mourait, comme on a dit, le dernier jour de ce même mois et de cette même année.

---

18. *Op. omn.* II, 717-730.

L'année suivante, 1402, s'inaugure la correspondance échangée entre Gerson et Barthélemy Clantier, Chartreux lui aussi, au sujet du livre de Ruysbroeck, *L'ornement des noces spirituelles*.

On possède, pour dater la première lettre qu'il lui adressa, une référence certaine dans le sermon *A Deo exivit* que Gerson prononça à Paris pour le jeudi saint et dans lequel il condamne l'idée d'une fusion de l'âme et de l'essence divine, d'une identité essentielle, « comme je l'ai lu, précise-t-il, dans certain écrit, dans la troisième partie du livret *De ornatu spiritualium nuptiarum*. Récemment, dans une de mes lettres j'ai réfuté cette erreur ». La lettre en question est précisément la 1re *Épître à Barthélemy Clantier*. Or le sermon *A Deo exivit* se doit dater du jeudi saint, 23 mars 1402[19]. La lettre lui est donc antérieure de quelques mois ou semaines, du début de cette année 1402.

On s'aperçoit à la parcourir que Gerson avait dû prendre un premier contact avec l'ouvrage de Ruysbroeck lors d'un passage à la Chartreuse où vivait Barthélemy. Il n'en avait pas été particulièrement frappé alors. Mais une lecture plus approfondie faite ensuite, à son retour à Paris, ne l'avait pas satisfait, tout au contraire. Des réserves lui paraissaient nécessaires sur un certain nombre de thèses soutenues dans ce livre et il tenait à les communiquer à son correspondant.

On connaît assez bien celui-ci grâce surtout aux études menées par A. Combes [20] qui l'ont mis heureusement en lumière. Son vrai nom devait être Barthélemy Thonis, nom de son père, et de son grand-père, trésorier et chanoine de Sainte-Gudule. Clantier était le nom de sa mère. Il était originaire de Bruxelles, où il avait dû voir le jour vers 1350 ; et c'est vers 1370 qu'il avait fait profession religieuse à la Chartreuse de la Chapelle, à Hérinnes, près d'Enghien (Chartreuse fondée en 1314). Peut-être est-ce à cette occasion que Louis Thonis acheta une rente viagère « nomine et ad opus Bartholomei ». On trouve ce dernier en 1382 procureur du couvent. A ce moment toutefois, à cause des guerres de Flandre, les moines de la Chapelle avaient dû se réfugier à Bruxelles, où ils demeurèrent de 1381 à 1388, bénéficiant de l'aide de Louis Thonis. Barthélemy porte alors le titre de prieur. Le retour s'opéra ensuite à la Chapelle où, à deux reprises, il exercera la charge de procureur. Il devait mourir le 22 août 1427 [21], à Noyon, où il s'était retiré peu de temps auparavant.

Tel était donc le correspondant de Gerson. Leurs relations remon-

19. Nous avons exposé ailleurs les raisons qui militent pour cette date et non celle du 27 mars 1399 qu'avait proposée A. Combes. Cf. *Sur la date de la 1re épître de Gerson à Barthélemy Clantier*.

20. A. Combes, *Essai sur la critique de Ruysbroeck par Gerson* II, Paris 1948, 15-28.

21. Ou peut-être 1426 ou 1428.

taient sans doute à quelque temps déjà. Jean l'appelle « son père très cher dans le Christ », « son père vénérable et son frère d'une aimable simplicité », « son frère très aimé ». C'est grâce à lui qu'il avait connu, et qu'il tenait l'ouvrage de Ruysbroeck. Cela suppose, sans l'affirmer explicitement, des contacts personnels et peut-être un séjour un peu prolongé de Jean à la Chapelle. A. Combes placerait volontiers celui-ci lors des voyages du chancelier à Bruges, plus particulièrement entre le 2 mars 1398 et le 27 mars 1399. Une autre suggestion serait possible. En juin 1401, on le sait, Gerson perdit sa mère. Il séjourna alors à Reims et Barby. De là très probablement il gagna Arras ; car c'est à cette date, semble-t-il, que se place la rencontre de l'illuminée d'Arras dont il parlera bientôt dans une de ses leçons. On verrait assez volontiers vers les mêmes dates un voyage jusqu'à Cambrai, auprès de Pierre d'Ailly et peut-être alors une visite jusqu'à Hérinnes et la Chartreuse où vivait Barthélemy Clantier. Qui sait même si les personnages importants qu'il mentionne dans son *De non esu carnium* et auprès desquels il s'est enquis de la règle des Chartreux, ne sont pas les moines de la Chapelle, Barthélemy, son prieur et les autres ?

Les problèmes de la vie contemplative lui tiennent fort à cœur depuis les jours de sa maladie à Bruges et les grâces qu'il y a reçues. Il s'en entretient familièrement avec Barthélemy et ceux qui, comme lui, font profession de s'adonner à la contemplation. Le thème de sa correspondance roulera autour de cette idée. Dans l'ouvrage de Ruysbroeck qui lui avait été communiqué, il se fait un plaisir de reconnaître l'intérêt et la valeur de ses deux premières parties ; il y a là, avoue-t-il, beaucoup de salutaires et de hauts enseignements. Mais, dans l'examen de la troisième, le théologien se révèle avec ses exigences. Des assertions lui semblent inexactes et dangereuses, qui tentent d'interpréter l'expérience mystique en des termes inadmissibles. Il les relève et met en garde son correspondant contre elles. En raison d'ailleurs de ces erreurs de langage ou de pensée, il ne peut souscrire à la tradition, ou la légende, qui voulait faire de l'auteur du *De ornatu* un homme sans lettres ni culture. Ce serait implicitement reconnaître que sa doctrine et son expression viennent de Dieu. Aussi réfute-t-il cette prétention, et son argumentation est judicieuse. Tout l'ensemble de sa lettre d'ailleurs, où il n'entend pas accabler l'auteur mais plutôt le comprendre, l'expliquer et discerner ce qui est bon ou moins bon dans son œuvre, témoigne d'une pensée sûre d'elle-même, nuancée, et ouverte également aux expériences mystiques comme aux précisions théologiques.

Qu'il soit permis de placer en troisième lieu, encore que cette position chronologique ne soit pas absolument certaine, le sermon *Quae est ista* pour la Nativité de la sainte Vierge. Certains indices inciteraient à le faire, en lui assignant pour date le 8 septembre de cette même année

1402. Gerson y cite en effet un certain nombre d'auteurs spirituels : S. Bernard, S. Bonaventure, le *Viae Sion lugent*, Gilbert de Hoyland *Super Cantica*, les *Septem itineraria aeternitatis*. Si on compare ces listes aux listes voisines de l'*Annotatio de quibusdam scriptoribus* [22], des *Notulae*, du *De vita spirituali animae*, de la *Théologie mystique*, de la lettre à Pierre d'Ailly [23], la date de 1402 paraît assez indiquée pour rendre compte et des ressemblances et des différences que l'on constate. Toutefois, comme ce sermon ne nous a été transmis qu'incomplet, il se peut que d'autres renseignements plus précis nous échappent à ce sujet qui rejetteraient sa composition un peu plus loin.

Qu'il ait été prêché devant des Chartreux semble bien ressortir de l'allusion qui s'y trouve faite à l'Épître du Pseudo- Bernard, en réalité de Guillaume de Saint-Thierry, aux frères de la Chartreuse du Mont-Dieu : « ad vestros fratres de Monte Dei » écrit-il [24].

S'il en est ainsi, c'est vraisemblablement à la Chartreuse de Vauvert que fut prononcé ce discours. Elle pouvait être pour le chancelier un lieu d'accueil ou de retraite, car elle se trouvait aux portes de Paris [25], d'accès facile pour ceux qui ne partageaient pas l'effroi populaire attaché à ce Val, hanté disait-on de revenants et de sabbats. Donné par S. Louis aux Chartreux en 1259, le château de Vauvert, transformé en couvent (l'église en fut terminée en 1324) comportait deux cloîtres, entourés de quarante logements séparés, avec leur jardin. Le duc de Berry avait fait présent à l'église d'un reliquaire du poids de 25 marcs d'argent, contenant la sandale de S. Jean-Baptiste.

On ne sait exactement quel était alors le prieur du monastère ; peut-être Jean de Griffenberg (de Griffomonte), qui fut prieur de Paris avant de le devenir de la Grande-Chartreuse (où il mourut le 2 septembre 1420).

Dans son sermon Gerson part du thème qu'il a emprunté à la liturgie : *Quae est ista quae progreditur quasi aurora consurgens*, pour aborder les grands sujets de la vie mystique à laquelle, il le leur rappelle, doivent tendre les contemplatifs qui se sont pour cela séparés du monde et établis, comme les Chartreux, dans le silence et la pauvreté. Qu'ils se gardent contre les reprises subtiles de l'amour-propre et de l'atta-

22. Il faut tenir compte toutefois pour celle-ci des réserves énoncées par M. Lieberman, dans *Romania* 79 (1958) 339-375.

23. *Si de temporali* (*Op. omn.* III, 431).

24. Le sermon pour S. Bernard, *Fulcite me floribus*, qui se laisse dater du 20 août 1402, mentionne lui aussi l'*Epistola ad Fratres Montis Dei*, mais il n'ajoute pas le possessif « vestros ». Il sembre d'ailleurs adressé à des étudiants, à des moines peut-être adonnés à l'étude, plutôt qu'à de purs contemplatifs. Il fut probablement prêché au Collège Saint-Bernard.

25. Vers l'entrée de l'avenue actuelle qui va du parterre du Luxembourg à l'Observatoire.

chement aux choses créées, si minimes soient-elles ; qu'ils se gardent également des curiosités indiscrètes et vaines, même dans l'étude de l'Écriture sainte ; qu'ils affrontent enfin hardiment la grande ténèbre dans laquelle l'âme, s'élevant au-dessus d'elle-même, trouve Dieu.

Quelques années se passent, et l'on se trouve en présence d'une seconde lettre à Barthélemy Clantier. Sur sa date comme sur sa portée, il n'y a point d'hésitation [26]. C'est en effet au second semestre de 1408 qu'il y a lieu d'assigner sa composition et son envoi [27]. Depuis la première position prise par Gerson dans sa lettre de 1402 sur le *De ornatu spiritualium nuptiarum* de Ruysbroeck, le débat ainsi amorcé s'était développé. La réaction était venue d'abord de Groenendael, où l'on avait connu les critiques formulées par Gerson, sans doute par l'intermédiaire de Barthélemy Clantier, ou peut-être même plus directement, car Gerson n'avait point fait mystère de sa critique de Ruysbroeck puisqu'il l'avait mentionnée du haut de la chaire en son sermon du jeudi saint 1402. La réplique émana de Jean de Schoenhoven. Elle fut cependant un peu lente à venir, car la *Commendatio seu defensio dictorum seu librorum fratris Joannis Rusbroec*, qui en fut la première forme, ne parut que vers 1404 ou 1405. Elle connaissait pour sa part un autre ouvrage, anonyme, se rapportant à ces mêmes questions et pleinement favorable à Ruysbroeck, l'*Epistola de caritate* [28], qui avait dû être écrit également vers ce même temps.

De son côté Gerson avait approfondi ses recherches pour mieux livrer ses réflexions aux auditeurs de son enseignement magistral, particulièrement dans ces leçons qui donnèrent naissance au *De vita spirituali animae*, puis à sa *Mystica theologia speculativa*. Il s'était aperçu, ou on lui avait dit qu'en d'autres écrits Ruysbroeck avait rectifié ses positions en atténuant ses formules trop absolues. Il lui en avait donné acte loyalement dans la 41e considération de sa *Théologie mystique*. Mais cette mise au point n'avait pas dû atteindre Jean de Schoenhoven. Celui-ci, reprenant son texte antérieur et le travaillant à loisir, en avait fait un nouvel écrit : *Epistola responsalis super epistola cancellarii*, qui dut voir le jour dans le premier trimestre de 1408.

Elle parvint sans trop tarder à Gerson, peut-être par le canal de Barthélemy ; probablement même, car on voit moins bien en dehors de cette hypothèse pourquoi il lui aurait écrit à nouveau [29] ; et d'ail-

26. Se reporter pour les justifications, comme pour l'histoire du jugement porté par Gerson sur Ruysbroeck, et pour la constitution du dossier également, à la minutieuse et savante étude de A. Combes, *Essai* ... I, Paris 1945.

27. *Ibid.* 417-426.

28. Éd. Combes, *ibid.* 772-790.

29. Édition critique par Combes, *ibid.* 790-802.

leurs la phrase du début « Oblata est mihi nuper, sicut nosti, grandis epistola » le suggère amplement. Dans l'ensemble il reste sur ses positions antérieures ; et toute sa lettre a pour but d'en montrer le bien-fondé. Sans entreprendre point par point la critique de l'*Epistola responsalis*, il préfère reprendre ses propres assertions pour y insister et réfuter ainsi tout à la fois Ruysbroeck et Jean de Schoenhoven. La seule concession qu'il fasse porte sur l'orthodoxie de Ruysbroeck. Que n'a-t-il mis dans sa troisième partie les précisions qu'il a apportées ailleurs sur l'union de l'âme et de son créateur, à savoir qu'en aucune façon la créature ne peut perdre l'être qu'elle a et qui la met en son genre propre ; il n'aurait pas ouvert la voie à l'erreur ni prêté à critiques, ... et à plaidoyers.

Le corps de la lettre témoigne du caractère des relations entretenues par le chancelier avec les Chartreux. Voulant mettre en garde son correspondant contre les dangers des expressions recherchées, inédites, grandiloquentes, il s'abrite derrière l'autorité d'un sermon prêché deux ans plus tôt, en 1406, à un chapitre général des Chartreux, « in capitulo vitis » précise-t-il. Le texte abonde effectivement dans son sens. Et il conclut : « O si vidisses, quisquis actor fuisti sermonis illius, si vidisses epistolam noviter ostensam mihi, quid dixisses, quid stomachi habuisses ». Évidemment Gerson n'a pas assisté au chapitre ; il n'a pas entendu lui-même l'orateur dont il ignore le nom. Mais on voit qu'il demeure parfaitement renseigné sur tout ce qui touche à l'ordre des Chartreux et que sa documentation est précise et de bon aloi.

Le fait est que cette citation avec sa référence constitue les seules indications que nous possédions actuellement sur ce chapitre de 1406.

Une seconde fois, Gerson utilise une de ses leçons magistrales, comme il l'avait fait auparavant déjà à l'intention de Jean de Gousnans, pour résoudre encore un cas de conscience soulevé par la vie des Chartreux et concernant les effets de la profession religieuse dans le domaine temporel. La consultation est de 1410 ; mais les événements qui la motivèrent remontent à quelques années plus tôt.

Il s'agit d'un chevalier, Jean de Brederode, fils du comte de Gereppe, Reynold, sire de Brederode. Sa femme Jeanne était la fille de Guillaume, seigneur d'Apkonda et Wijk-Duurstede, second fondateur de la Chartreuse d'Utrecht. Est-ce avant son mariage qu'en 1399 Jean avait été en Irlande au pardon de S. Patrick ? Est-ce de cette période aussi que doit être datée sa traduction en flamand [30] de la *Somme*

30. Cf. S. Autore, art. *Chartreux*, dans *Dict. Théol. cath.* II, col. 2310. — On a un exemplaire de cette traduction dans le ms. *Bruxelles 2079*. Sur les éditions de cet ouvrage, voir D. C. Tinbergen, *Des Coninx Summe*, Groningue 1900, 204-208.

des vices et des vertus de fr. Lorenz O. P. ? On ne sait trop. Toujours est-il que, après trois ans de mariage et n'ayant pas d'enfants, lui et sa femme s'entendirent pour entrer en religion, chacun de son côté. Comme il était personnellement chargé de dettes, il avait en présence de son seigneur cédé tous ses biens à son frère, avec charge pour celui-ci d'y prélever les sommes nécessaires pour indemniser ses créanciers. L'acte accepté par son frère, mais passé à l'insu des dits créanciers, avait été dûment scellé du sceau seigneurial. La femme était alors entrée chez les Dominicaines de Wijk-Duurstede, un peu à contre-cœur, diront certains [31], et lui-même avait été accepté comme convers à la Chartreuse de Diest [32]. Il y retrouvait d'ailleurs son frère Thierry entré, lui, depuis quinze ans déjà comme clerc rendu à la Chartreuse de Notre-Dame de Munnikhuizen [33] et transféré, en cette année 1402, à celle de Diest.

L'année de profession et celles qui suivirent se passèrent à merveille. Mais il se fit que cinq ans plus tard le frère auquel il avait cédé ses biens, ayant été fait prisonnier par ses ennemis, se trouva dans l'impossibilité de tenir ses promesses. Jean, pressé par ses proches, profita de la mort de son beau-père (Guillaume d'Apkonda mourut en effet en 1407 et fut enseveli à Wijk-Duurstede) pour quitter le monastère et revendiquer les biens du défunt, qui tombaient aux mains du neveu de celui-ci, Jacques, sire de Gaesbeek. Jean demanda même, et obtint du Saint-Siège, le rappel de sa femme afin de pouvoir, grâce à elle, entrer en possession de l'héritage paternel. Ainsi pourrait-il payer ses dettes et satisfaire à ses créanciers. Il abandonna l'habit religieux, se remit à manger de la viande et viola ses vœux de mainte façon.

L'affaire faisait grand bruit, non seulement dans les Pays-Bas où elle s'était passée, mais à Paris où s'en colportaient des versions diverses. Le chapitre de Seitz [34], en 1409, avait en effet fait un devoir au prieur de Diest de rappeler son moine fugitif, de l'y contraindre même par des censures ecclésiastiques. Pour se couvrir le prieur avait consulté l'Université de Paris. Mais Jean en avait fait autant ; peut-être aussi les créanciers. Mis en présence de récits divers, les maîtres interrogés donnaient nécessairement des réponses variées, et l'on en profitait pour les opposer les uns aux autres. Bien plus, on tronquait certaines de leurs réponses, ou on les passait sous silence quand elles ne plaisaient pas. Gerson lui-même vit circuler sous son nom un écrit ainsi altéré. Aussi voulut-il profiter d'une leçon donnée par lui à Saint-Victor, le 26 mars

31. J. DE BEKA, W. HEDA, *De episcopis Ultraiectinis*, Ultraiecti 1643.
32. Chartreuse du Mont-Saint-Jean-Baptiste, de Zeelhem, près de Diest.
33. Près d'Arnhem, en Gueldre.
34. Chapitre des Chartreux, à la Chartreuse du Val de Saint-Jean-Baptiste, à Seitz, près de Marbourg.

1410, sur le passage de S. Marc où il est question des disciples du Christ qui froissaient des épis (*Mc.* 2, 23-28) pour s'élever avec indignation contre pareil scandale et pareilles manœuvres. Puis, selon sa méthode, il s'expliqua publiquement sur le problème de fond, sur la question de principe qu'il traite *ex professo*, savoir s'il est permis d'entrer en religion sans s'être acquitté au préalable de ses dettes. On y trouve un exposé très nuancé où interviennent aussi bien les exigences de la justice que celles des constitutions ou du droit général.

Puis il rédigea un mémoire sur le cas de Jean, tel que le présentaient les Chartreux. Du document qu'ils lui soumettaient il n'est demeuré que le résumé historique du début [35], mais il devait comporter encore 32 propositions au sujet desquelles finalement sept *dubia* se trouvaient soulevés. Gerson prend donc position à leur sujet [36]. Enfin le 28 mai 1410, après la délibération du Conseil de Faculté, il rédigea une consultation que signèrent avec lui onze professeurs et qu'il fit sceller par le Recteur de l'Université, Jean de Beaumont [37]. On relève dans ce document les noms de ses collègues : Pierre de Dyerryo, Jourdain Morin, Jean d'Achery, fr. Gilbert de Brunella, Guillaume de Xanctis, Pierre Baard, fr. Étienne, le ministre des Trinitaires de Saint-Mathurin, Pierre de Nogent, Pierre d'Areth, Dominique Petit, — un des correspondants connus par ailleurs de Gerson, — et Matthieu Roeder.

Dans ces deux réponses officielles, Gerson se montrait sévère, équitablement d'ailleurs, et pour le prieur de Diest et surtout pour Jean de Brederode. Le chevalier en question, disait-il, est entré en religion imprudemment, et on a eu tort de l'y recevoir parce que la cession de ses biens a été faite de manière inconsidérée et insuffisante pour le soustraire à l'action de ses créanciers, quoique ceux-ci eussent dû réclamer plus tôt [38]. Malgré l'imprudence de son entrée et de sa réception au monastère, continuait Gerson, la profession solennelle qu'il a faite l'oblige, tant en droit positif qu'en droit divin, à observer les vœux de religion. Séparés par un mutuel consentement, avec l'approbation de l'Ordinaire et liés tous deux par leur profession solennelle, aucun

35. On en a le texte dans le document qui suit, dans Du Pin II, 736 sv., de la Faculté de théologie. Il commence : *Quidam* [*Ioannes*] *olim miles saecularis.*

36. *Op. omn.* II, 734-736 : *Praesuppositis veritatibus XXII ... super hac re.* Il semble bien que ce soit le 21 mai 1410 et que ce mémoire constitue les « additiones circa praedicta quas eadem manu mea scripsi anno Domini 1410, 21 maii » qu'il mentionne dans le document suivant.

37. Ce document est reproduit dans Du Pin II, 736-739.

38. Pierre d'Areth avait noté à ce propos, en souscrivant à la décision, que selon des renseignements dignes de foi, les créanciers avaient été au courant, dès le début, de l'entrée en religion et de la cession des biens, qu'ils n'avaient élevé aucune réclamation et que, d'autre part, les biens des deux époux, s'ils avaient été dûment rassemblés, devaient suffire amplement à éteindre les dettes.

des époux ne peut réclamer l'autre ; et les biens acquis ou à acquérir par l'un d'eux (ou de sa part par son monastère) [39], ne doivent pas servir à l'autre ou au monastère de l'autre, comme s'ils étaient cohéritiers. L'ancien chevalier n'avait pas le droit de sortir de son monastère ; il a moins encore celui de rester dehors après avoir rejeté l'habit religieux. Son salut exige que, sans hésitation, il retourne au plus tôt et reprenne l'habit pour vivre sous la discipline de la règle à laquelle il a fait profession de se soumettre ; d'autant que, en restant hors du monastère, il est plutôt moins apte à payer ses dettes qu'en y demeurant.

Enfin la profession religieuse qu'il a faite ne s'oppose pas directement et par elle-même à l'obligation antérieure qui le liait à l'égard de ses créanciers. En conséquence cette obligation demeure inchangée. D'où il suit que, si à l'époque où il a été reçu dans l'Ordre il a apporté quelques biens avec lui, si le monastère a perçu depuis ou vient à percevoir quelque chose de ses biens, ce monastère sera toujours tenu à dédommager les créanciers de son moine jusqu'à pleine satisfaction.

Mais pendant que ces consultations se poursuivaient à Paris, entre le 26 mars et le 28 mai, l'affaire connaissait en Hollande des rebondissements spectaculaires. Le 9 avril, Jean de Brederode avec une poignée d'hommes armés, avait envahi le monastère de Wijk-Duurstede et repris sa femme. Mis au courant, l'évêque d'Utrecht, Frédéric de Blanckenhem, qui était alors à Horst, rassembla à son tour une troupe de soldats et se jeta sur Wijk où le chevalier s'était réfugié. Il l'y surprit et s'empara de lui. Il renferma alors à nouveau la femme dans le monastère d'où elle avait été arrachée et livra Jean à son cousin, le sire de Gaesbeek, qui l'emprisonna en son château de Wijk.

Il ne semble pas toutefois que, au moment où Gerson et la Faculté de théologie rendaient leur sentence, le détail de ces événements fût parvenu jusqu'à eux ; du moins n'en trouve-t-on ni trace ni allusion dans les documents.

La suite des événements fut digne du début. La femme de Jean de Brederode mourut pieusement, au bout de quelques mois, dans son monastère, le 10 janvier 1411, et les Chartreux lui accordèrent le privilège d'un trentain. Jean fut alors remis en liberté ; mais il refusa de reprendre l'habit et de rentrer en sa Chartreuse. Il alla louer ses services au roi de France, qui les agréa, et il trouva la mort à Azincourt quatre ans plus tard.

Trois ans après cette prise de position, Gerson entre de nouveau en contact avec les Chartreux à l'occasion d'une consultation qui lui

39. Dans les pays de Hollande, de Gueldre et de Brabant, les Chartreux pouvaient en effet hériter de leurs parents ou leurs monastères héritaient pour eux. Cf. *Op. omn.* II, 737 B.

avait été demandée de Bâle, concernant une forme de dévotion populaire [40]. Elle n'émanait point d'eux cependant, mais de l'une ou l'autre des parties intéressées, sinon de toutes deux. Depuis quelque temps déjà le bon peuple de Bâle se voyait vivement secouer par l'éloquence âpre d'un Servite de Marie, frère Jacques de Bingen, qui s'en prenait avec véhémence à des pratiques jugées pourtant jusqu'alors pleinement innocentes. Il arrivait aux fidèles d'invoquer les saints du ciel en récitant le Notre Père. La chose est de tous les temps, semble-t-il, et bien des chrétiens maintenant encore vont réciter le *Pater noster* devant la statue de S. Antoine ou disent trois *Ave Maria* en l'honneur de S. Joseph sans trop s'inquiéter de l'orthodoxie de leur démarche. Frère Jacques de Bingen reprochait durement, et massivement, semblables pratiques entachées, prétendait-il, d'impiété, de blasphème, sinon presque d'hérésie. On s'émut de tels propos. Des moines de divers ordres se mirent à les réfuter, soit qu'ils aient été visés directement par lui, soit qu'ils se crussent attaqués. Le frère Servite répondit par un mémoire explicatif, où il justifiait sa position par des arguments tirés de l'Écriture sainte. Peut-être le remit-il même à l'évêque de Bâle, Humbert de Neuchâtel. Comme le conflit s'envenimait, on avait eu recours au chancelier Gerson, et un messager était venu le trouver, porteur de divers documents, pour lui demander consultation et avis.

C'est à quoi il répondit en un texte fort équilibré et solidement motivé, qu'on a grand intérêt à lire. Il avait songé d'abord à répondre de vive voix au messager ; mais celui-ci n'était guère capable de comprendre et de transmettre correctement : « non satis ydoneum reperi... capere quae dicebantur ». Aussi sur ses instances rédigea-t-il en hâte, « raptim », sa lettre. Ce qui nous intéresse particulièrement est le fait qu'il l'adressa aux Chartreux du Petit-Bâle, du Val-Sainte-Marguerite, près de l'ancienne résidence des évêques. Sans les connaître personnellement, puisqu'il venait seulement d'apprendre leur existence, « audito quod apud locum illum essent fratres Cartusienses », il croit ne pouvoir mieux faire que de leur envoyer sa réponse. N'ayant pas mission de prêcher la parole de Dieu, ils étaient restés étrangers à la querelle ; on ne pourrait donc les soupçonner de haine, de rancœur ou d'envie. Ils seraient plus indiqués que quiconque pour informer de son avis les parties adverses. C'est ce qu'il leur demande en terminant, en les chargeant d'inviter à la prudence ceux qui étaient mêlés à cette affaire ; qu'on écarte des sermons disputes ou rivalités, qu'on évite de vouloir se montrer plus sages qu'il ne faut et d'employer un langage trop élevé ou par trop insolite, surtout quand on s'adresse au peuple.

40. Voir surtout à ce propos l'article de E. VANSTEENBERGHE, *Consultation sur une forme de dévotion populaire*, dans *Revue Sciences relig.* 13 (1933) 165-185.

Il se recommande enfin à la prière de ses correspondants : « Bene valete et orationum vestrarum participem me facite ».

Ce mot est daté de Paris, *XI[a] marcii* ; vraisemblablement le 11 mars 1413.

C'est encore à la période parisienne de Gerson (elle se terminera en 1415) qu'il y a lieu d'assigner la défense composée en faveur des Chartreux contre leurs détracteurs [41]. Un double reproche en effet était formulé contre eux : tout d'abord qu'il ne se faisait pas chez eux de miracles ; ensuite que leur Ordre n'avait pas été approuvé ou confirmé par le Saint-Siège [42].

A son habitude il reprend, pour le premier point tout au moins, le problème d'assez haut. Pourquoi réclamer des miracles quand la sainteté d'un personnage est évidente par ailleurs, par sa vie, son enseignement, son genre de mort, ou qu'elle est attestée par l'Écriture. Là par contre où ils se produisent, les causes en peuvent être nombreuses et variées et, l'évangile nous en avertit, ils ne prouvent pas toujours la sainteté de qui les accomplit. Il peut se faire même que la démonstration de la sainteté par des miracles ou des prodiges soit suspecte. Pourquoi dans ces conditions faire de leur absence une objection contre les Chartreux ? Eux-mêmes s'y déroberaient plutôt ou les cacheraient. Il n'est pas plus sage de leur reprocher, à cause de cela, de n'avoir pas de saints canonisés, sauf saint Hugues de Lincoln. Il faut d'ailleurs en ces matières se méfier de la crédulité populaire qui voit facilement des prodiges un peu partout. Quant à la reconnaissance officielle de l'Ordre et son approbation par le Saint-Siège, il n'y a pas lieu d'y trop insister non plus. D'abord parce qu'elle a été formellement accordée, comme en témoignent les statuts et les privilèges de l'Ordre. La meilleure approbation d'ailleurs est celle que donne l'Esprit-Saint par la ferveur qu'il répand dans l'Ordre. C'est uniquement pour parer à des déviations possibles devant la multiplication relativement récente des ordres religieux, que l'Église a posé des réserves et exigé une reconnaissance officielle. Mais les Chartreux sont plus anciens que tous les autres ordres, à l'exception de ceux de S. Benoît et S. Augustin. Ils ont précédé de vingt ans les Cisterciens et de cent trente les Prêcheurs et les Mineurs.

Encore que l'éditeur présente cet écrit comme un opuscule, il est

41. *Op. omn.* II, 711-714.

42. Il n'y a en effet qu'un seul écrit dans les deux pièces que Du Pin a éditées à la suite l'une de l'autre, comme si elles constituaient deux traités différents : *Opusculum contra impugnantes ordinem Carthusiensium quoniam pauca in eis reperiantur miracula, quasi exinde viliores censendi sint. Contra impugnantes Carthusienses quomodo non sit ordo confirmatus.*

fort possible qu'on se trouve plutôt en présence d'un extrait d'une leçon ordinaire de Gerson dans laquelle, suivant une méthode qu'il affectionne, il se serait permis cette digression à la louange et à la défense des Chartreux. Ce serait une troisième preuve donnée en public (les deux autres étant le *De non esu carnium* et le *De gravato debitis*) de l'intérêt qu'il portait à leur Ordre. On n'y trouve malheureusement aucune référence au texte de S. Marc qui permettrait de fixer approximativement la date de ce travail.

Un écrit analogue avait été composé vers ces mêmes années par le Chartreux Boniface Ferrier [43], frère de S. Vincent Ferrier, en réponse à une consultation d'un frère Boniface, de la Grande-Chartreuse. Il l'avait intitulée : « Cur in nostro ordine tam pauci sint canonizati et cur tam raro fierent inter nos miracula » [44]. Encore qu'entre les deux écrits on rencontre cinq ou six phrases semblables (peut-être d'ailleurs ont-elles été insérées dans l'œuvre de Boniface par un copiste), ce sont deux ouvrages nettement distincts. Mais les dires du Chartreux corroborent pleinement les affirmations du chancelier. Il précise en particulier que lui et ses frères ne voulaient point qu'on demandât des miracles, qu'il chassait ceux qui venaient cueillir dans leur cimetière des herbes soi-disant miraculeuses, « quia nos magis recumbimus in aliis probationibus sanctitatis quam in miraculis. Et in hoc est totus labor noster et studium ut acquiramus regnum aeternum, et ista est summa et totalis sanctitas ». Gerson connaissait donc bien la mentalité des Chartreux quand il écrivait de son côté contre ceux qui leur faisaient un reproche de ne pas avoir de miracles à alléguer, ou afficher : « immo nec vellent ; potius vero facientes occultarent sicut saepius repertum est » [45].

A partir du concile de Constance les relations entre Gerson et les Chartreux vont se resserrant et s'intensifiant. Elles prennent surtout un tour plus personnel. Des correspondances plus suivies s'échangent dont les destinataires nous sont généralement assez connus.

C'est avec la Grande-Chartreuse surtout qu'il va les entretenir. Sa situation à Lyon, où il s'est réfugié près de son frère, Jean le Célestin, dès novembre 1419, va les lui faciliter, encore que rien ne prouve qu'il soit allé personnellement rendre visite au célèbre monastère.

Le premier contact connu se situe à la fin de 1420. A cette date la Grande-Chartreuse vient d'élire comme prieur pour succéder à Jean de Griffenberg (mort le 2 septembre 1420) un Français, Guillaume de Motta, qu'elle avait eu déjà comme procureur quelque dix ans plus

43. Mort le 29 avril 1417 en la Chartreuse de Val de Cristo (Valence).
44. *Inc.* : « Domine Bonifaci, dubitare de sanctitate et puritate ... »
45. *Op. omn.* II, 713 D.

tôt et qui venait de lui revenir l'année précédente. Moine d'une grande humilité, d'une grande sollicitude pour ses frères, d'une fervente dévotion aussi, il avait en 1396 établi la quatrième Chartreuse en France dans le diocèse de Poitiers, à Oyron, à une lieue de Thouars. Il était ensuite passé à la Grande-Chartreuse, où on le trouve comme procureur en 1410. Jusqu'alors il avait adhéré au pape d'Avignon, Benoît XIII, mais s'en était détaché. Ce fut l'occasion d'un échange de traités entre lui et Boniface Ferrier, son ancien prieur et général [46], au sujet de la légitimité de Benoît XIII. Finalement il rentra dans l'obédience de celui-ci. En résidence ensuite à la Chartreuse de Val di Cristo, près de Valence en Espagne, Guillaume en avait été élu prieur après la mort de Boniface Ferrier (29 avril 1417) et même général d'Espagne. C'est à ce titre et en cette qualité qu'il songea à l'union de la province avec la Grande-Chartreuse et qu'il y travailla activement (début de 1419). L'affaire réglée, il avait abdiqué le généralat et était revenu à la Grande-Chartreuse (1419), et en septembre 1420 en devenait prieur.

Presque aussitôt (janvier 1421) il s'était tourné vers Gerson pour obtenir de lui un avis motivé sur un problème qui le préoccupait ; d'autant plus que le cas étudié risquait de se voir renouveler encore. Il s'agissait, comme on peut le voir dans les allusions de la réponse donnée par Gerson au début de sa seconde partie, de rente perpétuelle achetée par un couvent à une commune et gagée par les taxes que celle-ci était autorisée à percevoir. Une clause cependant autorisait la commune, conformément à la législation en vigueur chez elle, à racheter les charges qu'elle consentait. Le couvent avait versé deux mille florins en argent comptant et devait percevoir cent florins chaque année, soit donc un intérêt de 5 %. Un tel contrat était-il licite ? Était-il usuraire ? Le couvent et la commune pouvaient-ils demeurer en paix ?

Gerson consacre à cette question tout un traité solidement charpenté [47]. Il n'avait pas dû être pris au dépourvu d'ailleurs. Peut-être même avait-il encore dans ses papiers le texte d'une consultation assez semblable pour laquelle on avait sollicité son avis ainsi que de treize autres, théologiens et canonistes surtout. Ceci s'était passé durant le concile de Constance et Gerson s'était rallié à l'avis favorable énoncé par le cardinal de Cambrai [48]. Le problème avait donc été étudié et déblayé par lui depuis plusieurs années.

---

46. Boniface avait en effet abdiqué cette charge le 21 avril 1410, mais sur l'ordre de Benoît XIII il reprit son titre pour les pays de l'obédience d'Avignon.

47. *Tractatus de contractibus* (*Op. omn.* III, 165-196).

48. Voir le texte dans H. Finke, *Acta Concilii Constanciensis* IV, 709-710, d'après *Vienne Nat. 4947*, f. 122. Autre témoin dans *Paris Mazar. 1330*, f. 310-312 ; on y lit : « Cardinalis Cameracensis, lumen theologie : credo quod tales contractus sint liciti dum tamen ... Tenet idem Iohannes Gerson cancellarius Parisiensis dulcis doctor theologie ».

Dans sa réponse il se propose, selon les promesses du prologue, de résoudre tout d'abord en un quadruple quarteron de considérations, comme il dit, la question des contrats, aux termes du droit divin et naturel ; puis dans une seconde partie, sous vingt propositions également, d'examiner le cas particulier qui lui a été soumis. Tel est effectivement le déroulement de son travail, dont la première partie est une étude très poussée, d'allure assez technique, du contrat en général et de ses conditions. Sa seconde partie rassure Guillaume de Motta et ses commettants sur la régularité du contrat passé par le couvent ; il ne constitue pas un prêt à intérêt, ni surtout un contrat usuraire. Et il termine par quatre conseils fort judicieux et sages, pour que jamais en semblable matière les religieux ne puissent causer de scandale ou prêter à critique, ni spéculer surtout sur la vanité ou la gloriole de leurs bienfaiteurs.

On ne sait pas trop exactement quel couvent concernaient les faits soumis à Gerson. Était-ce une maison d'Italie ? Les allusions aux florins, à une commune, à un seigneur ou une seigneurie pourraient faire penser à Florence [49]. Mais d'autres indications orienteraient plutôt vers l'Espagne ; celles d'ailleurs qui expliquent en même temps comment et pourquoi Gerson ajoute une troisième partie au traité déjà achevé. Un manuscrit de Vienne en effet, le *Palat. lat. 5443*, f. 16v [50] porte cette mention, explicite à souhait et suggestive aussi : « Quidam doctor in Cathalonia fecit tractatum qui incipit sic : Contractus quidam, qui satis reprobat contractus censuales et tales contrahentes vocat censualistas. Arguit tamen pro eis bene, in fine vero omnia submittit determinacione sancte romane ecclesie et cuiuslibet in hac materia bene scientis. Iste tractatus fuit presentatus prefato cancellario, et ideo ipse terciam partem que hic communiter sequitur predictis seorsum superaddit. Et hec est pars principalis tertia : Potuerant pauciora... » Sans doute Gerson reçut-il ce complément d'information une fois son traité terminé, par les soins de Guillaume de Motta qui avait peut-être connu le traité en question lors de son provincialat espagnol ; ce qui inviterait à situer dans ces régions le point de départ de l'affaire. Quoi qu'il en soit, dans la troisième partie qu'il ajouta à son traité, Gerson suit point par point l'ouvrage de l'auteur anonyme pour le réfuter de sa meilleure encre, en recourant lui aussi aux arguments du droit et aux commentateurs. Les remarques par lesquelles il termine montrent cependant qu'il ne l'a fait qu'à contre-

49. Dans la consultation de Constance il était fait allusion aux coutumes de Venise, Florence et Gênes.

50. A la fin de la seconde partie du traité, ce manuscrit porte l'explicit : « compositum lugduni johannes cancellarius parisiensis a. d. 1420 mense ianuarii ad instanciam quorumdam hominum Dei ».

cœur, car il croit davantage à la valeur des principes et de leur application judicieuse aux cas toujours changeants, qu'au recours fastidieux et souvent inopérant à des autorités et des gloses mal digérées et mal appliquées.

Cette consultation de Gerson, jointe à ses conseils, ne resta pas lettre morte. Déjà dans la troisième compilation des statuts de l'Ordre il fut prévu « ne ullus, etiam cum licentia, emat reditus aut possessiones cum gratia redemptionis et minoritatis pretii ». En 1433 Guillaume de Motta obtiendra par charte des définiteurs « ut seriose prohiberetur ad vitandum avaritie et usure periculum ne aliqua domus de cetero aliquem de contractibus redemptionum faciat quousque per concilium Basileense vel alias per ecclesiam declaratum fuerit » [51].

C'est de la Grande-Chartreuse encore que, dans le cours de l'année suivante, en octobre 1422, Gerson se vit consulter à nouveau. La demande cette fois n'émanait plus du prieur mais d'un simple moine, et la consultation ne portait plus sur des questions d'ordre économique ou juridique, mais sur des problèmes d'ordre médical ou médico-spirituel. Son correspondant, qu'il salue dans sa réponse des titres de « pater, domine, frater, medice carissime », était en effet un ancien médecin entré, assez récemment, à la Grande-Chartreuse. Il s'agit de Guillaume Minaudi (certains manuscrits disent Guillaume Aynardi) [52] qui, clerc du diocèse de Turin et bachelier en médecine (de Paris probablement), avait été attaché en qualité de médecin au cardinal Amédée de Saluces, légat du pape en France. Il avait d'ailleurs assisté celui-ci à ses derniers moments, en juin 1419, à Saint-Donat (Drôme) [53]. C'est donc après cela seulement qu'il était entré à la Grande-Chartreuse ; ce dont Gerson le félicite au début de sa lettre. Peut-être avait-il connu Gerson durant ses études à Paris ; ou plus probablement à l'occasion des rapports nombreux que le chancelier avait eus avec le cardinal de Saluces. Il se souvint de lui et de son jugement sûr, quand la vie de la Chartreuse lui posa des problèmes nouveaux.

On imagine assez volontiers que, sans être considéré comme mé-

51. Le Couteulx, *Annales* VII, 456. — Auparavant, en 1429, le traité de Gerson avait été soumis, en même temps qu'une autre consultation demandée, à l'Université de Bologne et à un de ses meilleurs docteurs, Henri d'Imola. Celui-ci se montra plutôt favorable à la position du docteur aragonais, tout en rejoignant les conclusions de Gerson sur le cas précis qui lui avait été soumis, sur la bonne foi et même la licéité du contrat passé par les Chartreux. Voir notes détaillées à ce propos dans *Munich Clm 7505*, f. 244, et *Vienne Palat. lat. 4576*, f. 41 ; *4838*, f. 245 ; *4409*, f. 263v ; *Couvent des Écossais 321*, f. 203.

52. Et c'est sous ce nom que le connaît E. Wickensheimer dans son *Dict. biogr. des médecins en France au moyen âge*, t. I, 1936, 224.

53. Cf. *Mémoires de la Société archéol. de l'Orléanais* 12 (1873) 463.

decin traitant dans la Chartreuse où il s'était retiré, Guillaume devait assez souvent faire fonction de médecin conseil. Et comme un certain nombre des cas qui lui étaient soumis ressortissaient autant à la spiritualité qu'à la médecine, il crut bon d'en référer à plus sage que lui. D'où la triple demande qu'il adressait à Gerson concernant, non pas des cas hypothétiques, — et ce dernier le notera au passage, — mais des cas concrets qu'il avait dû rencontrer plus d'une fois, où la santé entrait en conflit avec la règle. Dans quelle mesure faut-il réagir ou au contraire user de concessions et de dispenses ? Tel le cas du religieux qui a le don des larmes, mais au point d'en être physiquement affaibli et de ne plus savoir s'adonner aux prières de règle ou suivre les offices de communauté. Tel le cas du moine peu vigoureux, sujet à maladies et qui hésite à demander ou même à accepter les adoucissements qui lui permettraient de mieux vaquer à ses occupations. Tel enfin celui à qui la récitation vocale de l'office est une charge trop pesante à son gré et qui l'empêche de s'adonner comme il le voudrait à la contemplation. Gerson répond dans une longue missive que les éditions présentent sous le titre de *De religionis perfectione et moderamine*[54]. Il tient à donner plutôt des principes de solution que des réponses toutes faites et, à travers une série de vingt considérations, il rappelle et évoque la vraie raison d'être des ordres religieux, leurs objectifs variables, la fin des ordres contemplatifs, la portée des constitutions, pour aboutir à l'interprétation de celles-ci. Il montre alors quelles doivent être les qualités et les préoccupations des supérieurs, avec ce double souci qui doit les guider dans la direction de leurs moines : aider ceux-ci à tendre à la perfection, mais en même temps éviter tout relâchement ou toute faiblesse qui compromettraient la ferveur générale. Et la solution que, finalement, il donne aux problèmes que lui soumettait son correspondant, s'inspire de ce juste équilibre. On retrouve une fois de plus son robuste bon sens joint à sa connaissance de la vie spirituelle ; mais tout spécialement sa crainte de ce qui est illuminisme, asthénie nerveuse et fatigue, pour ne pas dire dérangement cérébral.

Une remarque qu'il fait en passant[55] le montre à nouveau fort au courant des faits et gestes des Chartreux, puisque les échos d'un de leurs chapitres généraux sont parvenus jusqu'à lui, et qu'il est à même de citer des propos tenus en cette occasion par certains de leur définiteurs.

Au dossier des rapports ainsi entretenus avec les Chartreux il faut verser à la suite trois traités que Gerson écrivit en 1423 probablement, et qu'il leur dédia et destina concurremment avec les Célestins. On a

54. *Op. omn.* II, 681-692.
55. A la considération 17.

dit, dès le début de cette étude, l'affectueux intérêt qu'il portait aux uns et aux autres. Nous en rencontrons ici les premiers exemples. Le premier est intitulé souvent dans les manuscrits *De laude scriptorum* [56]. Il répond à une question émanant d'un Chartreux et traduisant un scrupule que le moine avait dû éprouver. Est-il permis, demandait-il, d'écrire, gratuitement, des livres de dévotion les jours de fête ? Le cas devait se poser de temps à autre sans doute chez les Célestins comme chez les Chartreux. Ils possédaient un scriptorium ; le travail matériel de transcription était une des occupations légitimes auxquelles ils se livraient. Avait-on le droit de s'y adonner aussi les jours de fête, non pour gagner sa vie mais pour s'occuper et, sans doute aussi, en esprit de prière ? La réponse lève à ce propos tous les scrupules ; et Gerson fait l'éloge de ces écrivains, copistes non compositeurs, qui assuraient par leur travail la diffusion des écrits spirituels et alimentaient ainsi la piété et la réflexion de leurs frères. « Praedicat atque studet scriptor, largitur et orat... » Son traité développe en ses douze considérations les services qu'il a résumés dans ces vers de sa facture. Il est daté d'avril 1423.

L'autre traité, *De examinatione doctrinarum* [57], serait du mois suivant, mai 1423. Tel qu'il se présente avec ses douze considérations, il ne constitue encore que le quart du projet primitivement entrevu et promis ; car Gerson voulait étudier le problème sous les quatre angles théologique, pratique, physique et exemplaire. Il s'en est tenu au premier. L'intention qui l'a poussé est de fournir à ses correspondants, Chartreux et Célestins, le moyen de porter un jugement sur les doctrines dont ils peuvent avoir connaissance ; de les prémunir en particulier contre les fausses prophéties ou les doctrines suspectes qui se multiplient et foisonnent d'autant plus que se ralentit l'étude théologique. Il veut répondre en cela au désir d'un vénérable père, « venerabilem et Deo sacratum patrem », soucieux de soumettre à un examen sérieux les œuvres récentes qui trop souvent supplantent les ouvrages solides dont on vivait jadis.

Il commence par rappeler qu'il y a dans l'Église des autorités ayant mission et grâce pour juger des doctrines ; c'est à elles et à leurs décisions qu'on veillera à se rapporter : conciles, papes, évêques, théologiens, gens de métier, spirituels enfin, doués du discernement des esprits. Leurs décisions fournissent une première orientation. Dans l'appréciation qu'on pourra être amené à porter ensuite sur des doctrines ou des écrits, bien des éléments encore peuvent et doivent entrer en ligne de compte : la conformité avec l'Écriture et la tradition, sans aucun doute et en tout premier lieu ; mais aussi la condition de l'auteur,

56. *Op. omn.* II, 694-703.
57. *Op. omn.* I, 7-22.

celles des destinataires ; le but poursuivi : vaine gloire, profit matériel, fins moins avouables encore. La valeur et la qualité de l'œuvre bien souvent sera conditionnée par cela. Que peut-on attendre de bon en effet de celui qui ne cherche que son gain ou son plaisir ? Ou bien de qui n'est pas compétent ? Ou de qui ne sait pas s'adapter ? Les remarques judicieuses abondent dans cet exposé, simple et pratique ; ne serait-ce par exemple que sur les femmes, les femmes inspirées surtout ou se disant telles ; ou encore sur les auteurs grandiloquents, verbeux mais creux, semblables aux fruits de Sodome qui se résolvent en cendres. La conclusion générale est empruntée à S. Paul : ne point se laisser séduire ni entraîner par la diversité des doctrines étrangères. Que les supérieurs enfin aient le souci constant de fournir à la piété comme à la réflexion de leurs moines des aliments solides.

Un troisième traité, de préoccupation voisine, est adressé, lui aussi, aux Célestins et aux Chartreux : le *De studio monachorum*. Il ne semble pas répondre à une demande émanée de ces religieux, mais plutôt à des constatations que l'auteur lui-même a faites et qui l'on incité à les éclairer sur l'étude des saintes lettres, sur l'importance à leur accorder et le temps à leur consacrer. Critiques ou regrets ? Il est malaisé de le dire, car de l'ouvrage il ne reste qu'une colonne d'imprimé, empruntée à un manuscrit inconnu [58]. Ce que Gerson a dit dans son *De laude scriptorum*, où le simple travail de transcription des livres de spiritualité se trouve défendu et exalté, laisse entrevoir du moins dans quel sens il a dû, dans l'ouvrage perdu, recommander la lecture et l'étude de l'Écriture sainte, même chez ceux qui ne font pas profession de prêcher et d'enseigner.

On ne se tromperait guère, semble-t-il, en rapprochant des traités qu'on vient de dire et en lui attribuant origine et préoccupations pareilles, l'opuscule composé par Gerson « sur la doctrine de Raymond Lulle ». Il est de même date, puisque le manuscrit de Bamberg qui nous l'a transmis [59] le présente explicitement comme étant : « Hec a Johanne Gerson in civitate Lugdunensi anno domini M 1423 ». Il est selon toute vraisemblance écrit, lui aussi, pour les Chartreux ; telle est du moins la conclusion que son éditeur, Mgr Vansteenberghe, suggère en s'appuyant sur certaines particularités du titre et du contenu [60]. Le titre porte une mention énigmatique d'un « magister O. C° », qui peut s'interpréter à la rigueur de Chartreux ou de Célestins. Le texte fait allu-

58. *Op. omn.* II, 693. La référence donnée par Du Pin au ms. *Victor. 463* est inexacte.

59. *Bamberg Staatsbibl. Theol. M. A. 48*, f. 245-247v.

60. E. Vansteenberghe, *Un traité inconnu de Gerson sur la doctrine de Raymond Lulle*, dans *Revue Sciences relig.* 16 (1936) 451.

sion à des religieux qui vivent dans l'abstinence, Chartreux donc plutôt que Célestins : « consulendum est, ymmo per superiores iniungendum religiosis fratribus in abstinencia viventibus ne se tradant istis fantasiis ». La chose est plus vraisemblable encore pour peu qu'on rapproche cet opuscule des développements donnés déjà par Gerson dans le *De examinatione doctrinarum* au sujet des enseignements de Raymond Lulle. Il y a fait allusion, en effet, au caractère insolite sous lequel ils se présentent, aux combinaisons de mots, de lettres et de figures auxquelles recourt leur auteur. C'est pourquoi, commente-t-il, la Faculté de théologie de Paris avait cru nécessaire, — ceci quand Gerson présidait encore aux destinées de l'Université, donc avant 1415, — de prendre position et, malgré l'exemple allégué par certains de ce qui se passait en Aragon [61], d'interdire à ses suppôts, toujours enclins aux nouveautés et aux curiosités, d'enseigner ces doctrines. Ils devaient s'en tenir à la manière des saints docteurs approuvés par l'Église et aux traditions de la Faculté. De ce statut elle avait avisé par lettres les Pères Chartreux de Vauvert, près de Paris, en raison surtout des copies nombreuses que comportait leur bibliothèque des ouvrages de Raymond Lulle. En effet, dans le testament qu'il avait dicté le 26 avril 1313, Raymond, soucieux de son héritage littéraire, avait donné ordre à ses héritiers de faire transcrire les livres latins et catalans qu'il avait composés depuis le concile de Vienne et d'en faire parvenir une copie à la Chartreuse de Vauvert.

Le traité *Super doctrina Raymundi Lulli* vient donc pratiquement continuer, en les prolongeant et développant, les quelques considérations que Gerson avait données en passant dans le *De examinatione doctrinarum*. Peut-être d'ailleurs celles-ci avaient-elles provoqué chez un de ses lecteurs une demande d'éclaircissements. Sans nier la valeur des thèses de Raymond Lulle et l'intérêt de son effort, Gerson commence par faire des réserves sérieuses sur sa méthode et surtout sur le caractère équivoque, et par suite dangereux, de son langage et de ses prétentions d'apporter des raisons nécessaires des articles de la foi. Il entre ensuite, à la demande de son interlocuteur vrai ou fictif, dans l'examen et la réfutation de ces raisons multipliées par Lulle dans son *Liber de articulis fidei*, dédié par lui à Boniface VIII ; ou plutôt il se borne à indiquer comment se doivent entendre correctement semblables prétentions. Il insère enfin une dissertation écrite antérieurement où il avait traité *ex professo* la question des services que le raisonnement peut rendre à la foi, la logique à la théologie.

Avec l'année 1424 s'inaugure la correspondance que Gerson entre-

61. Le roi Pierre IV y avait en effet autorisé, le 10 octobre 1369, Berenguer de Fluvia à expliquer publiquement le Grand Art.

tint, presque jusqu'à sa mort, avec Oswald de Corda. Du moins la lettre « Gratia et pax... Spiritus est qui vivificat... », qui date d'avril 1424, est-elle le premier témoignage que nous en possédions [62]. Oswald était alors vicaire de la Grande-Chartreuse. D'origine anglaise à ce que l'on croit, il aurait fait ses études à Paris et peut-être à cette occasion noué déjà des relations avec Gerson. Il était entré en 1405 chez les Chartreux. Il avait pris l'habit à la Chartreuse d'Hortus Christi, près de Nordlingen (au diocèse d'Augsbourg). De là il était venu à la Grande-Chartreuse, en mai ou juin 1414. Il y avait rempli d'abord la charge de « corrector » des livres sacrés. Et sans doute est-ce en cette qualité qu'il composa quelques observations sur le texte de la Bible, conservées dans un ancien manuscrit de la Chartreuse (*Grenoble 421*). Il était devenu ensuite vicaire du couvent. Il avait écrit à Gerson pour lui exprimer son désir de le rencontrer et de jouir de sa conversation. Le chancelier se dérobe et s'excuse à la fois, disant d'ailleurs que son contact risquerait d'être décevant. Par contre il se fera, dit-il, un plaisir d'envoyer à son correspondant les exemplaires qu'il sollicite d'un certain nombre de ses opuscules. Il lui laisse toute latitude pour les communiquer aux Pères et aux frères de la Chartreuse, et même en multiplier les copies. Il lui fera parvenir de même des ouvrages de saint Bonaventure. Il n'en dit pas davantage pour l'instant ; mais on verra comment, trois ans plus tard, les échanges se multiplieront.

Du mois suivant date une pièce de vers dont Gerson cette fois est le destinataire, et non l'auteur. Elle lui était envoyée par un Chartreux, Guillaume Scissoris, dont en dehors de son appartenance à l'Ordre des Chartreux on ne sait presque rien sinon qu'il était un ancien Navarriste. Sans doute avait-il connu là plus particulièrement le chancelier qui y résida assez longtemps après en avoir été un des membres, et en demeura une des gloires. Cette poésie [63] comporte 22 vers qui disent tout à la fois l'admiration de l'auteur pour l'important poème de la *Josephina*, dont il a goûté le charme et les enseignements, et sa prière reconnaissante pour l'écrivain. Rien ne dit que Guillaume Scissoris appartînt à la Grande-Chartreuse ; rien ne dit non plus que Gerson lui avait envoyé copie de son poème sur saint Joseph. Il suffit de savoir que, dans la Chartreuse où il se trouvait, Guillaume avait eu connaissance de l'œuvre, ancienne déjà (puisqu'elle avait été achevée en juillet 1418) du chancelier et qu'il l'avait dûment appréciée.

Ceci d'ailleurs pose un problème, comme aussi la mention lue précédemment dans la lettre à Oswald sur la divulgation des œuvres du

62. *Op. omn.* I, 116.
63. *Sicut es humane Gerson* (*Op. omn.* IV, 784).

chancelier, tout particulièrement dans les milieux de la Chartreuse. Il est incontestable qu'il y était beaucoup lu, et apprécié. Ces vers de Guillaume Scissoris le prouvent, et la lettre à Oswald est une réponse de même sens, favorable d'ailleurs, à une demande quasi officielle. Les Chartreux souhaitaient non seulement que Gerson écrivît pour eux, — ils ne se sont pas fait faute de lui soutirer des consultations nombreuses, — mais qu'il leur communiquât largement ses opuscules et ses traités, avec autorisation de les copier et de les répandre à leur tour dans les différentes maisons de leur Ordre. Il ne serait pas impossible même que, pour se documenter plus complètement sur sa production littéraire et mieux assurer leur choix, ils se soient adressés à celui qui, mieux que personne, était au courant des activités littéraires du chancelier et sans doute même recueillait avec un soin jaloux les écrits tombés de sa plume. Son frère, Jean le Célestin, auprès de qui Gerson avait trouvé accueil et refuge, jouait en effet ce rôle. Or il y a, datant de l'année 1423, du mois de mai plus précisément, une lettre écrite par lui et doublement précieuse par les détails qu'elle donne sur la vie recueillie, laborieuse, grave, que mène depuis quatre ans à Lyon le chancelier son frère, et par la liste qui la couronne des ouvrages composés par celui-ci jusqu'à cette date. Il est vrai que la rubrique qui la précède la donne comme adressée par Jean le Célestin à fr. Anselme du même ordre [64]. Mais, en l'absence de tout manuscrit qui permette de contrôler les lectures et de connaître le contexte, on peut se demander si la lettre ne serait pas, de fait, adressée à Oswald, et s'il n'y aurait pas lieu de lire ce nom au lieu de celui du fr. Anselme. Une chose est certaine et assez étrange dans l'hypothèse où le destinataire serait lui aussi un Célestin, c'est qu'en lui adressant la lettre et la liste des œuvres de Gerson, Jean entend répondre à un vœu des Chartreux : « simul et in hoc obsequi cordialiter volens venerabilibus ac devotissimis patribus meis, fratribus magnae Carthusiae, annotationem hanc affectu grandi postulantibus, quibus propositum mihi semper est totis viribus complacere ; sperans illorum suffragiis apud Deum non modice sublevari ».

Ces remarques s'expliqueraient au mieux si le prétendu Anselme n'était autre qu'Oswald. Toujours est-il que le Célestin appelle celui-ci « amantissime mi frater in Christo » ; qu'il le présente comme lui ayant exprimé son ardent désir de mieux connaître et mieux étudier les œuvres de Gerson ; comme ayant, malgré ses nombreuses occupations, transcrit déjà de sa propre main la majeure partie de celles-ci et comme les étudiant, les ruminant sans cesse ; qu'il a rarement trouvé doctrines et enseignements qui lui plaisent, l'éclairent et le nourrissent davan-

64. Du Pin a reproduit lettre et liste dans l'Introduction de son volume I, p. CLXXIV-CLXXIX.

tage. Il communie donc avec Jean le Célestin dans une pareille et sincère admiration pour le chancelier. Mais comme la distance les sépare l'un de l'autre, le Célestin se fait un devoir de répondre au désir qu'il lui a exprimé et de noter dans une liste soigneusement dressée tout ce que Gerson a composé, soit tout récemment, soit plus tôt déjà. Ainsi son correspondant pourra-t-il savoir et ce qu'il possède et ce qui lui fait encore défaut.

C'est grâce à cela que nous possédons cette première liste [65] établie avec une sollicitude toute fraternelle, du vivant même de Gerson, par celui à qui, en tout premier lieu, le chancelier communiquait ses œuvres. Les religieux de la Grande-Chartreuse en ont eu certainement connaissance, que la lettre s'adressât à Oswald ou à l'énigmatique frère Anselme. Et cela explique la demande du vicaire mentionnée précédemment [66], comme aussi celles qu'on verra dans la suite.

Un manuscrit de Tours [67], qui contient l'*Avisamentum de modo confessiones in religionibus audiendi* [68], en fixe la date de composition à 1425. Il n'y a là, à la vérité, que deux paragraphes, en réponse peut-être à une consultation sur l'opportunité d'étendre dans certains ordres religieux les pouvoirs donnés aux confesseurs et de diminuer en même temps les cas réservés. L'allusion qui s'y trouve faite au pouvoir d'absoudre des seuls péchés véniels, laisserait entendre que ces lignes sont destinées à quelque Chartreux, car de fait l'un de leurs statuts interdisait aux confesseurs ordinaires d'absoudre des péchés mortels certains.

Au début de ces lignes, Gerson fait allusion (et il reprendra cette même allusion dans une lettre un peu plus tardive à Oswald) à un conseil qu'il a donné assez récemment, tant aux Chartreux qu'aux Célestins, de demander au pape, pour leurs supérieurs tout au moins, des pouvoirs d'absolution beaucoup plus larges. Le pape Martin V en effet s'était montré soucieux déjà dès le concile de Constance, de faciliter l'accès aux sacrements en réduisant les censures et les cas résevés. Le conseil de Gerson venait à son heure. On sait par l'*Avisamentum* qu'en 1425 les Célestins avaient fait la démarche et obtenu effectivement pour leurs diverses maisons des pouvoirs assez élargis. Un mot d'Oswald à Gerson apprend, vers 1427, que les prieurs de leurs couvents ont obtenu à leur tour semblable autorisation. Gerson dut s'en réjouir car il se montre à mainte reprise préoccupé de ce problème des cas réservés et des obstacles qu'ils opposent à la sincérité des confessions.

---

65. Voir son édition critique dans A. Combes, *Essai sur la critique de Ruysbroeck par Gerson* I, 828-835.
66. Supra, p. 139.
67. *Tours 378*, f. 51.
68. *Op. omn.* II, 462.

Une année se passe ; et l'on enregistre, à la date du 9 juin, l'envoi à Michel Bartine d'un nouvel opuscule : *De libris legendis a monacho.* Tel est le titre que lui a donné Du Pin [69]. Certains manuscrits l'intitulent différemment : *De serenatione conscientiae et perseverantia.* A la vérité les deux titres en s'additionnant disent sa véritable portée, car il y a là une série de 18 considérations dont les douze premières ont pour but d'apaiser les inquiétudes de certains religieux en leur précisant dans quelle mesure l'étude peut entrer dans leur vie, et les six dernières de proposer à leur lecture et à leur réflexion un certain nombre d'auteurs et d'ouvrages spirituels.

Son correspondant, Michel Bartine, un moine de la Grande-Chartreuse une fois de plus, l'avait en effet consulté sur ces deux points, comme l'expose la lettre dont Gerson accompagna son traité. On n'en sait pas plus long ni sur le correspondant ni sur les circonstances de sa demande. Dans la réponse qu'il lui adresse, Gerson ne se refuse pas à quelques confidences ou allusions personnelles. Il dit en particulier l'admiration qu'il professe pour Hugues de Saint-Victor, celle plus grande encore qu'il porte à saint Bonaventure et tout spécialement à son *Breviloquium* et son *Itinerarium.* Depuis plus de trente ans, dit-il (cela reporte donc à 1395 environ), ces petits traités m'accompagnent partout ; je les lis souvent ; je les rumine ; j'en savoure et les phrases et les mots. Et voici que maintenant, à mon âge, dans ma retraite, j'ai l'impression de commencer seulement à les découvrir et à les goûter. Ils sont pour moi chose neuve, malgré la répétition, et j'y trouve un plaisir toujours renouvelé ; le mot du poète se vérifie à leur propos : *Decies repetita placebit.* Dans un autre passage de son traité, à la considération 7, il rapporte une conversation ancienne entre ses deux frères Célestins, Jean, le prieur près de qui il réside, et Nicolas, que la mort lui a ravi quelques années plus tôt. Elle illustrait clairement à ses yeux ce qu'il entendait précisément inculquer dans son opuscule sur les rapports entre la vie religieuse et l'étude. « Frère, disait l'aîné, cette religion (au sens d'ordre religieux) n'est pas une école de théologie ou de philosophie, mais du vrai bonheur chrétien et de la discipline. Tu n'es pas venu pour y acquérir la doctrine, ni moins encore une vaine science séculière, mais la discipline et le bien d'une vie cachée. Abandonne aux hommes d'école les questions qui meublent seulement l'intelligence ; contente-toi de nos observances régulières ; elles te suffisent pour enflammer ton affection ». Et un autre souvenir encore, évoqué à la onzième considération, met en scène un personnage de sang royal, qui était entré en religion après s'être ardemment adonné aux études dans le siècle. Il déplorait de ne point rencontrer de nouveaux Jérômes ca-

69. *Op. omn.* II, 704-710.

pables de répondre à toutes ses inquiétudes ou ses curiosités. « Je me souviens avec tristesse, dit Gerson, d'une conversation que j'eus avec lui. Je lui disais, avec précaution, ma crainte qu'une telle ardeur de connaître émanât peut-être d'un instinct désordonné. Il me répondit avec indignation ce qui lui passa par la tête, et s'en alla ». On sait (par une note, de Jean de Célestin peut-être) qu'il s'agit là de Jacques de Bourbon, entré jadis en effet chez les Célestins (et c'est là sans doute que Gerson le rencontra), puis, sous prétexte de perfection plus grande, passé chez les Mineurs de l'Observance. Il jeta bientôt le froc aux orties, rentra dans le monde, prit femme, Jeanne II de Durazzo, trompa celle-ci et fut tué à son retour de Rome par les parents de la femme. « Que Dieu ait pitié de lui, conclut Gerson, et de moi, et de nous tous ».

Au cours des deux dernières années de sa vie, 1427-1429, la correspondance qu'il entretint avec la Grande-Chartreuse fut particulièrement active ou, pour parler plus exactement sans doute, les documents qui nous en sont restés sont particulièrement nombreux ; car il se peut fort bien que depuis plusieurs années déjà les échanges de lettres, de consultations, les envois de traités fussent également fréquents. Mais nous avons la bonne fortune pour cette période de posséder un recueil composé par les soins de cet Oswald à qui Gerson s'adressait dès 1424 [70] et qui se trouvait être vicaire de la Grande-Chartreuse [71]. Il avait rassemblé avec grand soin les lettres reçues du chancelier en réponse à des consultations qu'il lui avait personnellement demandées, ou même des réponses faites à d'autres moines que lui, qui avaient également eu recours aux lumières du chancelier et à sa bienveillance inlassable. Plus tard il communiqua ce dossier à une autre Chartreuse, celle du Petit-Bâle, qui en prit copie et grâce à qui le texte est parvenu jusqu'à nous [72].

Son dépouillement est des plus intéressants. Il ne comporte pas moins de 86 numéros. Deux consultations, l'une de 66 articles, l'autre de sept, en constituent l'armature principale ; à quoi viennent s'ajouter une douzaine d'autres lettres et une dernière série de conclusions. La plupart d'entre elles sont adressées à Oswald, mais non pas toutes, car on rencontre, chemin faisant, douze cas de conscience proposés par un moine, distinct du Vicaire, deux lettres adressées à un chartreux anonyme ; une autre aux Chartreux en général ; la dernière consulta-

70. *Supra*, p. 139.

71. Il quitta celle-ci en 1429 pour partir à la Chartreuse du Val des Vertus, près de Perth, en Écosse, et en devenir le premier prieur, à la demande du roi Jacques Ier d'Écosse.

72. Sur ce manuscrit, *Bâle Univ. A. VIII. 32* et sur la teneur du dossier, voir notre étude : *L'activité littéraire de Gerson à Lyon*, dans *Rech. Théol. anc. méd.* 18 (1951) 238-307.

tion, portant sur sept cas, en réponse à un Chartreux inconnu ; une lettre enfin à un convers obstiné. Mais en sa qualité de Vicaire, Oswald était au courant de ces démarches diverses, et l'estime en laquelle il tenait le jugement de Gerson lui faisait recueillir tout ce qui émanait de lui.

On peut relever ainsi une foule de points relatifs à la vie des Chartreux et à leurs préoccupations, disons même à leurs scrupules ; car il y avait parmi eux plus d'une âme timorée, pour qui les petits détails de la vie, de la liturgie, du travail prenaient facilement des proportions considérables. Gerson répond, apaise, explique. Ses solutions sont toujours pleines de bon sens, fondées en saine théologie et riches d'expérience spirituelle. Dès le début de sa première réponse, il fait allusion à ces scrupules par trop fréquents chez les religieux cloîtrés. « Il est difficile et laborieux de satisfaire aux scrupules des âmes timorées, même en leur présence et de vive voix ; combien plus l'est-il, et pratiquement impossible pour un homme, de leur donner satisfaction en leur absence, de loin et par écrit ; un peu comme si l'on voulait soigner des malades par correspondance ou comme si l'on prétendait assigner des limites au cours du Rhône ou au flux et reflux des marées. Comme l'a dit le Sage, pourquoi cesser d'écrire toujours de nouveaux livres, la solution d'un doute provoquant une autre question et ainsi de suite. Il en sera ainsi aussi longtemps qu'on ne lira pas toute la vérité dans le grand livre stable qu'est Dieu ». Cela ne l'a pas empêché de sauter sur sa plume, de répondre aux trois doutes que lui a soumis Oswald, quitte à s'aviser bientôt que tous ces sujets ont été explorés déjà, et exposés, et épuisés, par les grands auteurs, par un saint Thomas entre autres. Il y renvoie donc. Non sans exprimer malgré tout son opinion personnelle, pour ne pas paraître se dérober et renvoyer à jeun et mécontents les affamés. Il se livre au naturel dans ces pages ; c'est le « omnia omnibus factus sum, ut omnes lucrifacerem ».

Les questions qu'on lui pose sont des plus variées, embrassant les divers aspects de la vie des Chartreux, pauvreté, apostolat, prière, obéissance. Les problèmes relatifs à l'oraison ou à l'office l'emportent sur les autres. Pour des âmes vouées à la prière et tendant à la perfection ils sont facilement en effet cause d'inquiétudes ou de scrupules. A-t-on apporté l'attention voulue ? A-t-on prononcé les mots comme il convenait ? Sur quoi faut-il faire porter l'effort, la participation chorale ou la prière personnelle ? Dans quelle mesure est-on obligé de prier pour les autres, surtout quand on bénéficie d'une fondation faite dans ce but ? On voit par exemple sur ce point les inquiétudes d'un moine, qui n'est plus de toute première jeunesse, puisqu'il y a déjà vingt ans que le prieur l'a installé dans la cellule où il se trouve ; il doit y prier aux intentions des fondateurs ; jusqu'où vont les exigences de ce devoir ? Son prieur lui a dit : il vous suffit d'avoir l'intention générale

de les faire participer à vos bonnes œuvres. Mais je ne puis me satisfaire, commente-t-il, d'une telle généralité ; chaque jour j'ai des prières spéciales pour eux ; je les nomme au *Memento* de la messe ; est-ce assez? Dois-je être prêt à abandonner ma cellule dont les revenus sont supérieurs à d'autres (encore que je n'en perçoive rien de plus que mes confrères) ; mais en priant ainsi n'ai-je pas en vue mon intérêt personnel ? Et les questions se succèdent : ma bonne volonté est-elle suffisante ? ai-je eu raison de ne rien décider sans consulter, etc., etc.

Tous les correspondants ne sont pas du même genre, heureusement. Mais les problèmes n'ont bien souvent de gravité que celle qu'on leur prête. Ainsi en va-t-il pour les fondations et les legs. Dans quelle mesure faut-il les accepter quand ils sont grevés d'obligations qui pourraient devenir trop lourdes pour les moines ? Ne serait-il pas expédient de les accepter quand même, en demandant par ailleurs au pape d'en alléger les charges ; car, si on refuse le legs, les héritiers se garderont sans doute de solliciter ailleurs des prières et l'âme du défunt sera frustrée. Gerson n'aime guère ce procédé : « Pour ma part, je ne serais pas d'avis que le pape accordât semblable dispense, ni que vous la lui demandiez. Il vaudrait mieux persuader aux héritiers de transférer le don à un autre monastère qui en accepterait aussi les charges. S'ils refusaient, vous auriez du moins libéré votre conscience et évité le scandale ».

Tout cet échange de vues et de conseils est plein d'intérêt et fort suggestif. On y apprend certaines particularités des statuts, des coutumes, des privilèges de l'Ordre. Gerson les connaissait assez souvent par ailleurs ; parfois il se trouvait mis au courant par ses correspondants. On y lit par exemple que les Chartreux avaient le droit d'administrer les sacrements au personnel qui travaillait pour eux ou chez eux. Chose étrange, Gerson les dissuade plutôt d'entendre ceux-ci en confession ; qu'ils assistent aux offices et aux sermons, soit ; qu'on leur donne des conseils aussi ; mais des contemplatifs ne doivent pas trop se mêler de confesser et diriger. On y voit que les jours de fête et d'assistance aux offices se changeaient bien souvent en jours de marché. En montant au monastère pour la messe, les fournisseurs, les paysans de la région, apportaient également leurs provisions, pour les moines et pour eux. Peut-on ce jour-là, puisqu'ils sont présents, conclure des marchés ou passer des contrats ? A propos de ces fêtes qui vont se multipliant par trop, Gerson rappelle que, au concile de Constance, on avait proposé d'en réduire considérablement le nombre et de s'en tenir, en plus des dimanches, aux seules fêtes des Apôtres. Il ne serait pas hostile même à ce que ces jours-là ont pût travailler l'après-midi, comme on le fait le vendredi saint.

On apprend encore, incidemment, que le chant de l'office devait être passablement lent ; au point que l'officiant qui, avant la messe a

entonné tierce au chœur et qui l'a récitée à voix basse avec ses assistants, aurait encore le temps de dire les sept psaumes de la pénitence ainsi que les litanies, avant que le chœur ait simplement achevé le chant des psaumes. Il est vrai qu'il lui est toujours loisible d'employer, avec fruit, tout ce temps-là à la prière mentale. D'autres coutumes encore apparaissent ; entre autres ce point des statuts, contre lequel Gerson a protesté plus d'une fois déjà et qui réserve au seul prieur le droit d'absoudre de tout péché mortel ; les autres, qui ont pouvoir de confesser, ne peuvent absoudre que des seuls péchés véniels. Il a été question plus haut [73] de la démarche qu'il avait suggérée à ce propos, afin que fût diminué le nombre des cas réservés et des latitudes plus grandes effectivement obtenues par les Chartreux.

On trouve encore dans ces pages des indications, parfois savoureuses, sur les pratiques de piété de son temps, sur les ignorances du clergé rural, sur la prière des simples fidèles qui ne comprennent évidemment rien aux textes liturgiques latins et qui occupent leur messe par leurs dévotions à eux, gênant même les autres parfois par leurs chuchotements ou leurs exclamations ; sur le rite encore en vigueur alors de donner aux laïcs, après la communion sous l'espèce du pain, un peu de vin à boire.

A côté de cela des détails le concernant surgissent au hasard de la correspondance où très familièrement il se livre. Il y témoigne par exemple de l'estime qu'il porte à Matthieu de Cracovie et nous apprend que durant son séjour en Allemagne il a tenu à faire prendre copie d'un de ses ouvrages. Il proteste contre certaines libertés qu'on lui prête à l'égard de la liturgie, et d'après lesquelles il dirait à voix basse toute la messe, non seulement le canon mais toute l'avant-messe. Il n'en est rien, car il est fidèle observateur des règles liturgiques [74]. Il est d'avis cependant qu'on se plie aux règles ou coutumes locales. Il apprend à son correspondant que l'autel de sa chapelle est orienté au Nord et que, dans l'église de Lyon, il y a derrière le maître-autel d'autres petits autels qui tournent le dos au chevet et sont orientés vers l'Occident.

A plusieurs reprises dans ses lettres il est fait mention de ses écrits antérieurs : son *De mystica theologia*, *De perfectione cordis* (commencé, dit-il, à Constance et achevé à Lyon), *De sollicitudine ecclesiasticorum*, le *Collectorium septem sportarum* (qui est en réalité le regroupement fait après coup de sept traités, en tête duquel il a placé son *Anagogicum de verbo et hymno gloriae*), son *Collectorium super Magnificat*. Pour la plupart ils se trouvaient être déjà en possession de la Chartreuse ; parfois cependant il se fait un devoir et un plaisir de les communiquer à ses correspondants ; quand du moins il en a quelque exemplaire à sa

73. *Supra*, p. 141.
74. Voir aussi ce qu'il dit pour la purification du calice.

disposition, ce qui n'est pas toujours le cas. Il arrive parfois qu'il ne se rappelle plus très exactement le contenu ou les détails de tel ou tel de ses traités (il en est excusable, à la vérité, puisque sa production littéraire se monte à quelque 434 numéros). « Tel conseil est bon, dit-il. Je me souviens l'avoir écrit dans mon opuscule *De valore orationis*. L'ai-je répété aussi comme vous l'affirmez dans le *De sollicitudine ecclesiasticorum*, je ne sais plus. De toute façon j'en fais souvent usage ».

Le dossier constitué et conservé par Oswald comporte, auprès de ces cas de conscience, des consultations d'ordre moins immédiatement pratique. On s'adresse au théologien non moins qu'au directeur de conscience ou à l'auteur de spiritualité. Ainsi peut-on lire toute une lettre à Oswald sur l'intelligence des Écritures ; une autre sur la preuve de l'existence de Dieu ; une autre sur l'Immaculée Conception et les positions d'Origène ; une autre enfin sur la réforme du calendrier. Gerson mentionne à cette occasion les efforts tentés à Constance, pendant le concile, par Pierre d'Ailly : « praeclarae memoriae dominus Petrus cardinalis Cameracensis ». Il ajoute même que son traité *De reformacione calendarii*, peut se trouver chez l'archidiacre du Hainaut à Cambrai, et à Bourges chez maître Jean de Rouroy. Avis aux amateurs. Quant à lui, il joint à sa lettre, à l'adresse de son correspondant, un long passage du traité écrit en 1297 par Raymond Lulle sur ce même thème, déjà brûlant alors.

Une autre lettre, annexée au dossier du vicaire de la Grande-Chartreuse, était connue déjà par ailleurs, car on la trouve reproduite à part dans un certain nombre de manuscrits, et d'éditions aussi. Il s'agit d'une épître assez longue adressée par Gerson à un convers du monastère qui, la correspondance avec Oswald en fait foi, causait bien des soucis à ses supérieurs. Sous prétexte de perfection, en effet, il se refusait à tous les adoucissements, pourtant bien limités, dans le boire et le manger, qu'autorisait la règle des Chartreux. Il n'entendait point boire de vin ; il diminuait encore la quantité de nourriture permise. Sa santé s'en trouvait compromise, et nul ne parvenait à lui faire entendre raison. Qui plus est, son exemple devenait contagieux puisque un autre jeune profès commençait à agir de même. Dans sa lettre à l'intéressé, Gerson s'efforce de le raisonner et de le convaincre de toutes manières. Il lui prêche surtout, comme il convient, la nécessité de l'obéissance et le renoncement à ses idées propres, ou mieux à son entêtement. Il le met en garde contre les illusions en ces matières. On n'obéit pas à l'Esprit-Saint, auquel il prétend se référer, quand on se révolte contre l'autorité légitime, car Dieu n'est pas un Dieu de dissensions. « Je crains bien, hélas, ajoute-t-il, de parler à un sourd. Puisses-tu ne pas vouloir être plus sage qu'il ne convient ni autrement qu'il ne faut ».

Dans les réponses qu'il avait adressées, toujours au sujet de ce même convers, à son supérieur de la Chartreuse, il ne se montrait guère opti-

miste : ou bien c'est un malade, déséquilibré, physiquement, mentalement, et on ne pourra le raisonner ; ou il est spirituellement et surnaturellement inspiré, mais la chose est très peu probable ; ou bien il s'est mis hors de la voie du salut et il y a lieu de désespérer de lui, ou presque, comme d'un apostat ou d'un hérétique obstiné. Que les supérieurs n'hésitent pas cependant à lui donner des ordres formels, quitte à sévir ensuite s'il ne s'y soumet pas. Qu'on lui indique un minimum au-dessous duquel il ne doit pas descendre. Gerson croit à la nécessité de l'équilibre physique pour assurer l'équilibre moral et spirituel. « Un de mes amis, raconte-t-il à ce propos, à qui je commentais une des consignes de ma Théologie mystique : s'accorder avec tempérance sommeil et nourriture, me répliquait en souriant et plaisantant : voilà un bon conseil : les deux ailes de la contemplation : bien dormir et bien manger ! J'ai souri à mon tour et lui ai dit mon accord, car qui dort et mange trop, avec excès, ou trop peu, par défaut, celui-là à la vérité ne mange ni ne dort bien. On peut même ajouter, à la suite des saints Pères et à la lumière de l'expérience, que des deux extrêmes, celui par défaut est plus grave que l'autre, car il est plus difficile d'y porter remède. Aussi, si le supérieur a le droit de réglementer l'usage du boire et du manger contre les gourmands ou les ivrognes, à plus forte raison l'a-t-il contre ceux qui risqueraient de pécher par défaut ».

On aurait pu s'attendre à trouver dans cette correspondance sinon le texte, du moins la mention d'un petit traité *De absolutione defuncti apud Carthusienses* [75], écrit lui aussi en réponse à une consultation et qui date sans doute de ces mêmes années. Faut-il en conclure qu'il serait quelque peu antérieur à 1427 ; ou bien qu'il aurait été adressé à un autre monastère que la Grande-Chartreuse ? « Ad interrogationem Carthusiensium aliquorum », dit le texte sans autre précision. Il fait allusion à une coutume, un peu déconcertante de prime abord, et qui s'observait en certains monastères. Elle consistait à donner l'absolution aux moines défunts. Il ne saurait être question, commente Gerson, d'absolution sacramentelle. Mais on a là ou bien une formule déprécatoire, comme dans les absoutes prononcées aux funérailles ; ou une sentence *ad cautelam*, relevant de toutes les irrégularités qui auraient pu être contractées ; ou enfin une sorte d'indulgence concédée par l'autorité pontificale. Sans doute cette dernière explication est-elle la vraie, ajoute-t-il ; car, après avoir écrit ce qui précède, je me suis laissé dire que le prieur général et les autres, aussi, font en quelque sorte fonction de légats pontificaux auprès des leurs. En ce cas les moines qui assistent à l'absoute peuvent compenser par leurs bonnes œuvres ou leurs

75. *Op. omn.* II, 412.

prières en faveur du défunt, les conditions généralement requises pour l'obtention d'une indulgence.

Dans le dossier d'Oswald, Gerson fait allusion, à un moment donné, à la promesse, dont il apprécie hautement la valeur et pour laquelle il exprime sa gratitude, d'un trentain que les Pères de la Grande-Chartreuse lui assureront après sa mort ; trentain de messes, de la part des prêtres, trentain de prières ou d'offices de la part des frères [76]. On possède sur ce sujet une autre lettre de lui, qu'il faut dater probablement d'octobre ou novembre 1428, et dans laquelle, pieusement avide de ces suffrages des religieux, il leur demande [77] d'ajouter encore à leur bienveillance à son égard en anticipant sur ce qu'ils se proposaient. Qu'ils n'attendent pas sa mort, mais que de son vivant déjà ils lui accordent messes et prières. Ils pourront ainsi le faire plus à loisir, et lui-même profitera davantage de ces richesses spirituelles pour se mieux préparer à paraître devant Dieu et acquérir encore des mérites que la mort rendrait impossibles. Il se recommande ainsi à la charité de ces bons pères dont il se dit « vester alumnus in Christo, Joannes de Gerson, theologiae professor indignus et parisiensis cancellarius ».

Sans doute est-ce une des dernières, sinon la dernière lettre qu'il leur écrit [78] ; non pas cependant le dernier écrit qu'il leur adresse. Une constatation s'impose en effet : jusqu'à la fin, jusqu'à l'avant-veille de sa mort exactement, il ne cesse de penser à eux et d'écrire pour eux.

---

76. Les Statuts de 1291, n. 26 (cf. J. Mabillon, *Annales Ordinis S. Benedicti*, t. VI, Lucae 1745, p. 643) précisent que « pro tricenario sive psalteriis dicant clerici vel monachi non sacerdotes L psalmos, et laïci L Pater noster ». Ils rappellent plus loin, n. 29, que « prior debet dicere primam missam tricenarii cuiuslibet ».

77. *Op. omn.* III, 760-761 : *Facite vobis amicos.*

78. A moins qu'il n'y ait lieu d'adopter l'ordre inverse et de mettre en premier lieu cette lettre *Facite vobis*, dans laquelle ne se trouve pas mentionné le mot de trentain, mais seulement la faveur qui lui a été faite, spontanément, de participer aux biens spirituels de l'Ordre, par le fait même d'avoir droit, après sa mort, aux suffrages des pères et des frères. C'est à ce propos qu'il demandrait qu'on voulût bien anticiper ces suffrages. La lettre *Gratias ago* viendrait ensuite et mentionnerait la réponse faite à sa requête : « Gratias ago tibi quia audisti me, sacer ordo Carthusiensium, in concessione tricennarii, nominatim tibi, pater, qui promovisti ... » On aurait accédé à sa demande, sur l'avis favorable d'Oswald, et de son vivant accordé le trentain qu'il sollicitait. — La lettre *Facite vobis* ne porte pas de date précise. On ne connaît pas non plus le manuscrit qui a servi à l'éditeur. « Repertum est quod sequitur, dit-il, in libello quodam manu sua propria conscripto, sicut et praecedentes duae litterae ». Or les deux documents auprès desquels elle se trouvait sont à dater l'un d'octobre, l'autre de novembre 1428. Sans doute est-elle des mêmes parages. La lettre *Gratias ago tibi*, par contre, aurait été écrite vers le 15 ou le 17 mai 1429, comme il ressort de ce qu'on va dire.

Quand la nouvelle de la concession du trentain, à laquelle Oswald n'avait pas été étranger, lui était parvenue, elle s'accompagnait d'une requête formulée par le vicaire, en son nom comme au nom de ses frères : que Gerson veuille laisser parler son cœur et commenter à leur intention le Cantique des Cantiques. « J'ai sauté sur cette occasion, lui répondit le chancelier, avec une ardeur et une hâte dont je suis moi-même surpris. Il faut même que je freine le désir que j'ai de paraître sans tarder. J'ai trouvé mon titre : *De amore sponsae* ; mon thème : l'*Amo te*, répété par Pierre à trois reprises. Mon prologue est écrit d'un trait : Je t'aime, ô saint ordre des Chartreux, toi qui me témoignes ton amour comme à ton prochain et qui as eu pitié de moi en daignant m'accorder un trentain... Je vais vous l'envoyer sous peu avec les grandes lignes de mon projet ».

Ce projet qu'il mènera à bien et auquel il travaillera d'arrache-pied, constituera son imposant *Tractatus super Cantica Canticorum*, le dernier en date de ses ouvrages [79]. Il sait la difficulté de l'entreprise ; tant d'auteurs avant lui ont abordé ce thème, et il y a tant à dire sur l'amour sacré que chante le Cantique. Il entend donc s'en tenir au seul sens anagogique et ne traiter que de l'amour de l'épouse. N'est-ce pas lui qui est au centre de tous ces développements ? Il en énumère et étudie cinquante propriétés qu'il groupe sous dix chants ou *sympsalmata* différents, en les rattachant au texte inspiré. Il ne s'attarde pas aux premiers pas des débutants, ni aux efforts des progressants. C'est aux parfaits qu'il s'adresse, avec eux et pour eux qu'il médite les exigences comme les élans de l'amour divin.

Des allusions, qu'il sème çà et là, à la liturgie du temps, à la Pentecôte, aux fêtes des saints : saint Urbain, sainte Pétronille, permettent de suivre, presque au jour le jour, la progression de son travail et la fièvre de son inspiration. Il a commencé son traité le 15 mai, en la fête de la Pentecôte. En la fête de saint Urbain (19 ou plutôt 25 mai) il est parvenu à la seconde partie, au 1er *sympsalma*, prop. 3. Il fait allusion à sainte Pétronille (31 mai) ou sainte Félicula (13 juin) au cours du *sympsalma* IV, prop. 5. Enfin c'est le 9 juillet qu'il achève son traité. A vrai dire il y manque une troisième partie qu'il avait annoncée dans son plan initial et qui devait être la pointe de la pyramide, la vive flamme qui couronne tout et rejoint en quelque sorte son principe, dans le désir encore inassouvi et énoncé dès le début du baiser de l'époux.

Au traité qu'il avait copié et qu'il communiquait, Jean le Célestin, le frère du chancelier, ajoutait un bref commentaire :

> Complevit iste doctor elevatus hoc opus egregium Super Cantica Canticorum apud Lugdunum Galliae, anno Domini 1429, die sabbati, 9 mensis

79. *Op. omn.* IV, 27-82.

julii. Duodecima vero die ejusdem mensis, anno aetatis suae 66, inter verba orationis, spiritum Deo devote reddidit et dulcibus nunc, ut pie creditur, amplexibus et osculis dilecti sponsi perfruitur de quibus in his ultimis suis Canticis tanta et tam sublimia, mira subtilitate et affectus suavitate dulci gutture velut olor parata modulatus est. Vale, mi domine et frater, et unici tui germani Caelestini quondam tibi cari, in hoc coeno relicti, curam apud Dominum piam agere non desiste.

Gerson a exprimé dans sa dernière œuvre les sentiments les plus profonds de son âme mystique. Exposés, prières, épanchements s'y succèdent sans contrainte, destinés les uns et les autres aux Pères de la Grande-Chartreuse. Avec eux le contemplatif se sentait en confiance. Jusqu'au bout il leur demeura fidèle, fraternellement attaché.

Ceux-ci le lui rendirent. Non seulement par le trentain qu'ils lui avaient promis et les suffrages qu'ils lui accordèrent, mais par l'intérêt qu'ils ne cessèrent de porter à sa pensée et à son œuvre.

Il ne serait pas hors de propos ni sans intérêt de dresser une carte du rayonnement des œuvres de Gerson dans les diverses Chartreuses de France et du continent. On a dit plus haut [80], à propos de la correspondance entretenue avec la Grande-Chartreuse, comment de son vivant déjà les échanges s'ébauchaient. A la demande de ses correspondants, d'un Oswald de Corda par exemple, il envoyait volontiers copie des traités ou des opuscules qu'il avait composés et il en autorisait sans difficulté la transcription pour que d'autres monastères pussent les connaître. La question des droits d'auteur ne se posait pas alors, mais sans aucun doute il eût passé outre. Son frère, Jean le Célestin, ne devait pas être moins généreux. C'est à lui d'ailleurs qu'on recourait pour obtenir listes et renseignements, et l'*Annotatio* de mai 1423 en est la preuve. Elle parvint certainement à la Grande-Chartreuse, à supposer même qu'elle n'ait pas été dressée expressément pour Oswald. Après la mort du chancelier, le vicaire se tourna vers le secrétaire de celui-ci, Jacques de Ciresio, pour en obtenir également une liste qui fût à jour. Un manuscrit de Wolfenbüttel [81] la conserve encore sous ce titre : « Jacobi de Ciresio annotatio titulorum quorumdam opusculorum J. Gersonis cum quibusdam annotationibus pro d. Oswaldo de domo maioris Carthusie ubi iam pars posita est ».

Nanti de ces listes on pouvait essayer de se procurer tel ou tel ouvrage au titre prometteur ; et s'il réalisait ses promesses, d'en envoyer copie à d'autres monastères. Ainsi s'expliquent en partie la diffusion et le nombre considérable des manuscrits qui nous restent pour certains traités de spiritualité ou de doctrine. Un bien plus grand nombre

80. *Supra*, p. 140.
81. *Wolfenbüttel Landesbibl. 707*, f. 117r-v.

encore a disparu, au travers des révolutions et spoliations. Certains demeurent encore. En France par exemple, la bibliothèque de Charleville a conservé des manuscrits de la Chartreuse du Mont-Dieu ; celle de Dijon, de la Chartreuse de Dijon ou de Champmol ; à Grenoble, de la Grande-Chartreuse ; à Marseille, de celle de Villeneuve ; à Metz, de Saint-Sixte de Rettel, près de Sierck. La bibliothèque de Malines a des manuscrits provenant de la Chartreuse de Bois-Seigneur-Isaac, près de Nivelles ; Trèves en a de Saint-Alban ; Bâle enfin, de la Chartreuse Sainte-Marguerite du Petit-Bâle. Les chiffres (il s'agit des manuscrits où sont conservés des ouvrages de Gerson) varient de 1 (Marseille, Malines) à 2 (Charleville, Dijon), 3 (Metz), 4 (Grenoble, Trèves) ou 12 (Bâle, plus trois recueils d'incunables) ; et dans chaque manuscrit on peut passer de deux ou trois traités à quinze ou vingt parfois. Certains à ce point de vue, tels ceux de *Grenoble 382, Malines Grand Séminaire 33, Bâle Univ. A. VIII. 11, A. VIII. 32,* sont au nombre des meilleurs que l'on se doit de consulter. Leur composition s'échelonne tout au long du XV^e^ siècle, de la date de la mort à 1480 environ.

Ces quelques notes, simples sondages rapides et des plus incomplets, n'ont d'autre prétention que d'illustrer un peu la suggestion faite plus haut. Seul un inventaire méthodiquement conduit de tous les manuscrits relatifs à Gerson en provenance des diverses Chartreuses et de leur contenu détaillé montrerait dans quelle mesure et sur quels points s'est prolongée au-delà de la tombe l'influence du chancelier Gerson chez les Chartreux, et de quelle façon aussi ceux-ci furent fidèles à son souvenir.

Un dernier témoignage, que l'on se doit d'invoquer en terminant et qui unit une fois de plus les deux noms de Gerson et des Chartreux, se trouve gravé, lui, dans le marbre. Si la thèse soutenue par M. Andrieu [82] est exacte en effet, c'est dans une Chartreuse, celle de Champmol, que Gerson se survit encore et que l'on a la chance inespérée de retrouver ses traits authentiques ; sculptés de main de maître, il le faut reconnaître, puisque Claus Sluter lui-même l'aurait représenté au nombre des pleurants qui entourent le gisant de Philippe le Hardi. Ce grand duc de Bourgogne, dont Gerson fut l'aumônier avait, on le sait, témoigné envers l'Ordre des Chartreux un intérêt et une affection qui ne se démentirent point [83]. Il voulut sur son lit de mort lui être affilié et être enseveli dans l'habit de l'Ordre.

82. L. C^el^ Andrieu, *La personnalité des pleurants du tombeau de Philippe le Hardi,* dans *Revue belge d'Archéol. et d'Histoire de l'Art* 5 (1935) 231-237.

83. Peut-être cette influence joua-t-elle également sur l'attitude de Gerson et serait-elle à ajouter à celles qu'on a suggérées au début de cette étude.

Fondateur et bienfaiteur de la Chartreuse de Champmol, c'est là qu'il voulut reposer. Sa dépouille mortelle y fut transportée le 16 juin 1404. Et Claus Sluter se mit à l'œuvre pour achever le monument qui fût digne de lui [84]. La mort le surprit trop tôt [85], mais il avait eu le temps de sculpter deux pleurants, dont la très belle statue de Gerson. *Amo te, sacer ordo Carthusiensium.*

Lille. P. Glorieux.

84. Le fait que le tombeau ait été transporté au Musée de Dijon, ou que l'original de telle statuette se trouve au Musée de Cluny, ne change rien à l'affaire. C'est pour la Chartreuse que l'œuvre fut conçue et exécutée.

85. Entre le 24 septembre 1405 et le 31 janvier 1406.

Mediaevalia

1. A propos du voeu de « conversatio morum » chez saint Benoît.

Dom Winandy, avantageusement connu par ses travaux sur la vie monastique, a bien voulu examiner l'étude parue ici même sur le vœu de *conversatio morum* dans la Règle de saint Benoît [1]. Sa position est ferme. Tandis que j'estime que par les mots *conversatio morum* saint Benoît entend la vie cénobitique, à l'exclusion de la vie érémitique, l'éminent auteur écrit : « *Conversatio, sancta conversatio,* ne désignent jamais autre chose que la vie monastique elle-même dans la généralité de son esprit et de ses observances, sans distinction de cénobitisme et d'érémitisme » [2]. On me permettra donc de reprendre brièvement le fond du débat, quitte à redire en partie ce que j'ai déjà écrit ailleurs sur la même question [3].

1. — *Dans la personnalité de saint Benoît il importe de distinguer l'homme privé et le législateur.*

Que les préférences personnelles de saint Benoît allassent à la vie érémitique, c'est chose incontestable. Le seul fait que, dans le premier élan de sa ferveur, il ait choisi la solitude du désert le prouve assez. Saint Grégoire nous révèle le penchant secret de l'âme du saint vers une vie seul à seul avec le Seigneur. Dans sa Règle on chercherait d'ailleurs en vain la moindre mésestime pour la vie érémitique comme telle. Les fervents de la vie solitaire d'aujourd'hui peuvent donc se proclamer de fidèles interprètes de la pensée intime de saint Benoît.

Mais saint Benoît est aussi législateur, fondateur de monastères cénobitiques. Or un législateur peut avoir des raisons de ne pas imposer ses préférences personnelles à la communauté qu'il dirige. Tel fut le cas pour saint Benoît. Ayant expérimenté la vie érémitique, il avait pu goûter

---

1. O. Lottin, *Le vœu de « conversatio morum » dans la Règle de S. Benoît,* dans *Rech. Théol. anc. méd.* 26 (1959) 5-16.

2. J. Winandy O. S. B. *Conversatio morum,* dans *Collectanea Ord. Cisterc. reform.* 22 (1960) 378-386.

3. Après la publication de mon article, je reçus quelques objections de la part de fervents de l'érémitisme. J'y ai répondu dans mon dernier ouvrage, *Études de morale, Histoire et doctrine,* paru à la fin de 1960 (p. 321-328), à la suite de mon article que je reproduis p. 309-321. A ce moment j'ignorais l'existence de l'étude de dom Winandy.

l'âpre sublimité et la céleste beauté d'une vie dégagée de tout commerce humain, mais il en avait ressenti les difficultés. Le législateur peut-il imposer à chacun des membres de sa communauté une vie d'héroïsme à jet continu ? Ne doit-il pas au contraire s'adapter à la capacité moyenne de ses sujets ? Saint Benoît, homme discret par excellence, ne songea donc pas à imposer la vie érémitique à ses disciples. Le fait saute aux yeux : dans sa Règle, il ne prend pas le moindre dispositif pour organiser une vie érémitique. Visiblement, il ne vise que la vie cénobitique. La fin du premier chapitre ne laisse aucun doute. Après avoir parlé des ermites, des gyrovagues et des sarabaïtes, il conclut par ces mots : *His ergo omissis ad coenobitarum fortissimum genus disponendum, adiuvante Domino, veniamus.* Il faut le redire : la Règle n'est écrite que pour organiser la vie cénobitique.

Dans un genre de vie cénobitique que peut signifier le vœu de *conversatio morum* ? L'opinion courante est que ce vocable est l'équivalent de celui de *conversio morum*, terme qui prévalut d'ailleurs bientôt dans la tradition manuscrite. Dom W. renvoie aux « pages définitives » où M^lle^ Chr. Mohrmann [4] « a démontré la synonymie pure et simple des mots *conversatio* et *conversio* dans le latin du VI^e^ siècle... La *conversatio*, c'est la « conversion » au sens que le langage monastique a toujours donné à ce terme, c'est-à-dire un retournement de toute la conduite par rapport à la vie que l'on a menée dans le siècle » [5]. Je ne songe évidemment pas à contester la thèse de M^lle^ M. ; et même, pour éviter toute discussion inutile, je renonce à un argument que j'avais avancé dans mon premier article [6]. J'estimais que le vœu de conversion des mœurs était trop général, trop imprécis pour être l'objet d'un vœu. L'argument tombe si, au VI^e^ siècle, le terme *conversio morum* avait le sens précis de la vie religieuse telle qu'on la pratiquait alors. Comme le dit très bien dom W., « cette conversion n'a pas pour normes les simples impératifs de la morale chrétienne... Elle a pour patron type ou exemplaire la Règle bénédictine prise dans son ensemble et dans ses détails » [7].

Le terrain étant ainsi déblayé, j'en viens à la question essentielle : au ch. 58 de sa Règle, saint Benoît a-t-il adopté pour le mot *conversatio* le sens de *conversio*, tel que l'ont fixé les enquêtes historiques ? La proposition suivante va sans doute étonner le lecteur.

2. — *L'enquête historique, si bien menée soit-elle, n'atteint pas nécessairement la pensée de saint Benoît à l'endroit où il parle du vœu de « conversatio morum ».*

C'est le moment de préciser la portée réelle des enquêtes historiques.

---

4. Chr. Mohrmann, *La langue de saint Benoît.* Étude parue au début de l'édition critique de la *Regula monachorum* présentée par dom Ph. Schmitz, Maresdsous 1955, p. 9-39. Le passage concernant la *conversatio* se lit p. 33-39.

5. J. Winandy, *art. cit.*, p. 381.

6. O. Lottin, *art. cit.*, p. 10-11.

7. J. Winandy, *art. cit.*, p. 382.

Du fait que le terme de *conversatio* a le sens de *conversio* dans la littérature du temps et même dans les autres endroits où saint Benoît use de ce vocable, s'ensuit-il que le saint ait accepté ce sens à l'endroit précis où il parle des trois vœux ? Malgré tout, l'historien se trouve acculé devant un mystère, la personnalité, le libre arbitre de l'auteur. Pourquoi celui-ci ne pourrait-il pas s'écarter du sens reçu ? Je prends un exemple dans un tout autre domaine, celui de la pensée spéculative : la charité est-elle forme des vertus, *forma virtutum* ? Des enquêtes historiques approfondies ont établi qu'au XII^e^ siècle et au XIII^e^ jusqu'à saint Thomas, c'est par cette formule qu'on définissait le rôle de la charité. Au cours de ses divers écrits, saint Thomas a adopté la formule de « cause formelle », y compris dans *II^a^ II^ae^*, q. 23, a. 8, *sed contra*. Il semble donc bien que telle était la pensée authentique de saint Thomas. Et cependant, ne quittez pas cet article et lisez la réponse à la première objection : *caritas dicitur esse forma aliarum virtutum, non quidem exemplariter aut essentialiter, sed magis effective* [8]. Le cas est clair : saint Thomas accepte le vocable de « cause formelle » universellement admis de son temps ; mais, par souci d'une plus grande précision dans les concepts, il modifie le sens reçu et lui préfère celui de « cause efficiente ».

Or, si le théologien peut, pour des raisons d'ordre théorique, préciser le sens d'une formule reçu dans l'usage, pourquoi le législateur ne pourrait-il pas, pour des raisons d'ordre pratique, préciser le sens d'une formule juridique accepté par ses contemporains ? En l'occurrence, pourquoi saint Benoît, par souci d'une sage organisation de ses monastères, n'aurait-il pu préciser le sens reçu de « vie monastique » accordé au terme de *conversatio* et entendre par là le genre plus précis de « vie cénobitique », sachant d'ailleurs qu'il serait compris par les disciples qu'il formait lui-même ?

Qu'on ne se méprenne pas sur la portée de la comparaison entre saint Benoît et saint Thomas. Celui-ci dit explicitement qu'il change le sens habituel d'un mot. Saint Benoît ne le dit pas. De cette comparaison je ne conclus donc pas que saint Benoît a, de fait, changé le sens du mot *conversatio* ; mais simplement qu'il a pu le faire. Avait-il des raisons de le faire ; et s'est-il rendu à ces raisons ? C'est là tout le problème.

Pour le résoudre, il faut tenir compte des conditions d'existence des monastères du temps de saint Benoît et se faire une idée exacte du climat psychologique de ces maisons. Cassien avait déjà noté, comme une chose allant de soi, que les moines ne pouvaient se faire ermites qu'après un très long séjour au sein d'un monastère de cénobites [9]. Si, au chapitre 1

8. Pour plus de détails, voir notre *Morale fondamentale*, Tournai, 1954, p. 388-396, 401-402, et *Études de morale, Histoire et doctrine*, Gembloux 1961, p. 197-198.

9. « Anachoretae in coenobiis primum diutissime commorantes ... dirissimis demonum praeliis congressuri penetrant heremi profunda secreta » CASSIEN, *Instit.* V, 36 (cité par C. BUTLER O. S. B., *Sancti Benedicti Regula monasteriorum*, 2^e^ éd., Fribourg-en-Br. 1927, p. 10). Voir de même *Collationes* 18 (cité par C. BUTLER, *ibid.*, p. 9).

de sa Règle, saint Benoît parle en termes équivalents des moines qui ne seraient admis à la vie érémitique qu'après un long noviciat dans les monastères, c'est que, dans ses propres monastères, se rencontrait, ou du moins pouvait se présenter cette même coexistence de cénobites et de candidats à l'érémitisme. On devine les conséquences possibles d'un tel régime. Pour régler le cours de leurs occupations, les cénobites n'avaient qu'à s'inspirer de la Règle écrite pour eux, et eux seuls. Mais qu'allaient faire les aspirants ermites ? Sans doute, ceux-ci n'éprouvaient aucune difficulté à suivre l'ordre du jour des cénobites concernant les heures du lever, de l'office, des repas. Mais la vie cénobitique comportait aussi quelques corvées : le travail manuel fait en commun, les travaux pénibles des champs, le service de la cuisine, des tables et autres prestations qui n'avaient en soi rien de facile ni d'attirant, et que les futurs ermites n'auraient jamais à fournir. N'y avait-il pas danger qu'après quelques temps certains candidats ermites d'un caractère moins souple ne se récusassent au nom même de l'idéal de leur future vie solitaire ? Il y avait donc malgré tout un certain danger d'une vie chaotique, inconsistante, irrégulière. Or un des soucis majeurs de saint Benoît est d'assurer une grande régularité dans son monastère : qu'on se rappelle ce qu'il édicte concernant le rang à tenir dans la communauté (ch. 63), l'annonce de l'heure de l'office divin (ch. 47), la discipline à garder malgré la présence des hôtes (ch. 53). Comment saint Benoît va-t-il parer à ce danger d'irrégularité dont il a horreur ? Comment amener les hésitants ou les récalcitrants au régime commun, sinon par l'intervention de l'abbé ? On pourrait peut-être dire que celui-ci n'avait qu'à leur rappeler leur vœu d'obéissance. Mais une intervention personnelle de l'abbé pour chaque moine et chaque cas serait pour celui-ci un régime pratiquement impossible. Puisque, dans sa Règle, saint Benoît se fait législateur, il était tout naturel qu'il fît une loi, laquelle, par définition, fait abstraction des cas individuels et impose une règle de conduite générale. Une règle générale très simple était à la portée de saint législateur : obliger tous les moines du monastère, cénobites et futurs ermites, à suivre la même règle, c'est-à-dire la Règle destinée aux cénobites. Les candidats à la vie érémitique devront donc, pendant tout le temps de leur apprentissage, s'astreindre à la vie commune. Il faut le redire : saint Benoît ne faisait que suivre une pratique courante ; s'il y eut de sa part innovation, ce fut de sanctionner cette pratique par l'émission d'un vœu, vœu temporaire pour les futurs ermites de mener la vie cénobitique. En cela saint Benoît paraît s'être montré très ferme. Qu'on lise par exemple ce texte : *In omnibus igitur omnes magistram sequantur Regulam neque ab ea temere declinetur a quoquam. Nullus in monasterio proprii sequatur cordis voluntatem* (ch. 3). En tout ceci, on chercherait vainement chez saint Benoît une exclusive jetée sur l'érémitisme, ou une simple mésestime de ce genre de vie. Ainsi donc, ce fameux vœu de « vie cénobitique », *conversatio morum*, n'est pas le fruit d'une vue théorique ; il n'est que la mesure pratique d'un législateur prudent, en vue d'assurer le mieux possible le bon ordre, la régularité, le calme, la paix de sa communauté.

En mon article, il est vrai, pour saisir le sens des trois vœux bénédictins, j'ai fait appel au chapitre 1 de la Règle où sont mentionnés trois genres de vie monastique autres que celui du cénobitisme, à savoir celui des ermites, des gyrovagues et des sarabaïtes. Ce recours s'indiquait-il pour résoudre le problème ? Cette question n'est pas inutile : nous touchons, en effet, à une équivoque qui vicie le débat.

3. — *Il est tout indiqué que, pour comprendre la formule des vœux du chapitre 58 de la Règle bénédictine, l'historien confronte ce texte avec le chapitre 1.*

Une chose frappe le lecteur un peu attentif de l'article de dom W. : le savant auteur voudrait éviter cette confrontation et expliquer les trois vœux en recourant, non au chapitre 1, mais à l'ensemble de la Règle.

> On doit, semble-t-il, estimer que stabilité, conversion des mœurs, obéissance, sont toutes trois relatives à la Règle. La première n'est pas une valeur en soi : elle n'a de prix que dans le monastère où la Règle est observée : c'est pourquoi saint Benoît peut sans inconséquence pousser un moine de passage à se fixer chez lui (ch. 61). La conversion ne mérite ce nom que si elle tend à conformer à la Règle la conduite personnelle de celui qui l'embrasse : cela précisément parce que la Règle offre l'exact résumé et comme le miroir de ce que son chapitre 73 appelle *bene viventium et obedientium monachorum instrumenta virtutum*. Quant à l'obéissance, elle est docilité à la Règle avant de l'être à l'Abbé, car l'Abbé lui-même n'est que le serviteur de la Règle, et sa principale mission est de faire observer celle-ci.

Et en note il ajoute :

> Il ne s'agit d'ailleurs pas de trois « vœux » nettement distincts les uns des autres. Promettre la *conversatio* ou promettre l'obéissance, cela revient à peu près au même ; et la stabilité n'est autre que la persévérance — *stabilitatis suae perseverentiam, usque ad mortem in monasterio perseverantes* — dans la soumission à la Règle [10].

On le voit, cet exposé est le fait d'un théoricien de la vie monastique. Ce genre de considérations est d'ailleurs parfaitement légitime ; il est utile, par exemple, de scruter les liens qui relient les vœux entre eux [11]. Mais ce même exposé est-il le fait d'un pur historien, lequel doit avant tout se demander ce que saint Benoît lui-même a voulu dire ? Or, de ce point de vue purement historique, conçoit-on que le saint législateur, toujours si précis, si minutieux concernant des points secondaires, se soit

---

10. J. Winandy, *art. cit.*, p. 382-383.

11. Nous avons nous-même, dans nos *Considérations sur l'état religieux et la vie bénédictine*, 1946, rappelé les liens qui relient entre eux les trois vœux classiques de pauvreté, d'obéissance et de chasteté : les vœux de chasteté et de pauvreté se rattachent à l'obéissance, et les vœux de chasteté et d'obéissance se rattachent au vœu de pauvreté, entendu au sens large de renoncement à toute propriété privée. Texte reproduit dans *Études de morale, Histoire et doctrine*, p. 254-256.

contenté d'un « à peu près » et n'ait pas songé à établir cette même précision à l'endroit essentiel entre tous où il définit les vœux de religion ? On peut être assuré que saint Benoît a voulu exprimer des idées claires, même si nous n'en voyons pas de prime abord la clarté.

Ensuite, si l'on s'en rapporte aux premières lignes de dom W. concernant la stabilité, pourquoi détacher le lecteur de la lecture du chapitre 1 ? S'il est une chose qui crève les yeux, c'est la parenté littéraire qui relie la *stabilitas* du chapitre 58 aux *numquam stabiles* du chapitre 1 ; parenté si évidente que le lecteur, arrivé au vœu de stabilité, ne peut pas ne pas se souvenir des gyrovagues.

Or, si le lecteur en revient au chapitre 1 pour expliquer le vœu de stabilité, n'est-il pas tout naturel qu'il confronte les trois vœux bénédictins aux trois genres de vie autres que le cénobitisme, énumérés à ce même chapitre ? On se demande de quel droit on peut détourner l'historien de cette confrontation. C'est qu'en effet saint Benoît rédige sa Règle, non pour des moines du XX^e siècle, mais pour ceux de son temps. Saint Benoît, comme le ferait tout législateur et tout réformateur, veut réformer certaines mœurs monastiques du VI^e siècle. Or ces mœurs sont précisément décrites au chapitre 1 : ce sont celles de ces indépendants, réfractaires à toute obéissance, à toute discipline de vie régulière ; ce sont celles de ces vagabonds, voyageurs perpétuels en quête de bonne chair. Ce sont ces deux genres de vie que saint Benoît condamne dans sa Règle. On peut donc dire avec dom W. : « Le souci dominant de saint Benoît n'est pas du côté des ermites ; il est de prémunir ses disciples contre les dangers du sarabaïtisme et de la gyrovagie » [12].

Est-ce à dire qu'il se soit désintéressé des ermites ? Ce serait mal connaître saint Benoît. Va-t-il peut-être prendre une mesure contre eux ? Loin de là ; il leur veut du bien. Puisque, selon la tradition, les ermites doivent d'abord mener la vie des cénobites, saint Benoît les accepte dans ses communautés, non pas comme de simples hôtes, mais comme des membres partageant la vie même du couvent. C'est pour garantir le succès de cet apprentissage à la vie érémitique que saint Benoît veut affermir la volonté des candidats, et c'est pour leur bien qu'il les oblige par vœu à observer le genre de vie des cénobites.

* * *

Je ne me flatte pas d'avoir apporté une preuve apodictique en faveur de la position que j'ai défendue. Si cette position n'a pas été, que je sache, soutenue jusqu'ici, c'est bien le signe qu'elle ne s'impose pas comme une proposition de soi évidente. Elle se présente comme une conclusion, que j'estime logique et moralement certaine, déduite de plusieurs faits.

Le premier fait à rappeler est que saint Benoît est d'ordinaire très précis dans sa Règle. On est donc invité à trouver chez lui un sens précis à chacun

12. J. Winandy, *art. cit.*, p. 385.
13. O. Lottin, *art. cit.*, p. 15.

des trois vœux. Ne nous étonnons donc pas si, tenant compte de certains faits, il a cherché au vocable *conversatio morum* un sens plus précis que celui de vie monastique applicable à la fois aux cénobites et aux ermites ?

Le second fait est que saint Benoît est législateur ; et comme fait tout législateur, il a légiféré pour les moines de son temps et voulu remédier aux abus qui désolaient le monde monastique, à savoir condamner la gyrovagie et le sarabaïtisme ; de là l'imposition des deux vœux de stabilité et d'obéissance.

Un troisième fait — le plus notable — est la condition spéciale faite aux ermites qui, de son temps, devaient passer quelque temps dans les maisons des cénobites. Je ne dis pas que tous les ermites se soumettaient à ce régime. Saint Benoît lui-même en quittant le monde s'est fait immédiatement ermite ; mais, d'après ce que Cassien et saint Benoît nous disent, telle était la règle. Il importait donc qu'un législateur précis comme saint Benoît portât une loi pour régler la conduite que les futurs ermites devaient tenir dans ses monastères. Et la règle s'imposait d'elle même : obliger, par vœu, les futurs ermites à mener la vie des cénobites. Sans doute, pour exprimer ce vœu saint Benoît donne au vocable *conversatio morum* un sens plus spécial que celui consacré par l'usage. Mais saint Benoît savait-il, — ce qu'affirment les érudits d'aujourd'hui, — que le terme de *conversatio* est identique à celui de *conversio* ? Et, puisque nous savons par le *Thesaurus linguae latinae*, témoin de l'ancienne littérature latine, que le premier sens accordé par ce dictionnaire est celui de vie en commun, vie en famille, saint Benoît ne s'écartait pas nécessairement du langage usuel. Ensuite saint Benoît avait, on l'a vu, des raisons d'adopter le sens spécial de vie cénobitique. Et enfin le saint législateur savait qu'il serait compris de ses disciples, puisqu'il était sur place pour leur expliquer la formule.

A la rigueur, si saint Benoît n'avait connu que des monastères peuplés uniquement de cénobites, il aurait pu se dispenser d'exiger de ces moines un vœu explicite de vie cénobitique. Du seul fait que le moine faisait profession, il se vouait au service de Dieu dans une vie de cénobite ; le seul fait de la profession contenait donc implicitement le vœu de vie communautaire. Mais un vœu explicite de vie cénobitique était hautement désirable pour régler la conduite des candidats à l'ermitage.

Saint Benoît avait donc d'excellentes raisons d'exiger de ceux-ci un vœu explicite de vie cénobitique. Saint Benoît s'est-il rendu à ces raisons ? Quand on sait combien le saint était réfléchi et raisonnable, désireux en outre de précision, et soucieux de paix pour sa communauté, on peut affirmer avec haute vraisemblance, et donc avec certitude morale, qu'il s'est rendu à ces raisons et que donc il a, de fait, exigé un vœu explicite de vie cénobitique des futurs ermites de ses monastères.

O. Lottin O. S. B.

2. Aelred of Rievaulx and Hugh of St Victor.

Unexpected light on problems of study which have resisted a satisfactory solution for years, is not infrequently the reward of a prolonged reading of any great medieval writer. It is thus that a clear proof of the influence of Hugh of St Victor upon the early formation of his younger contemporary Aelred of Rievaulx (1110-1167), which has emerged during the preparation of a forthcoming study of Hugh's spiritual teaching, seems to deserve independent notice.

There is, among the manuscripts of the Bodleian Library at Oxford, a unique text of the *Speculum caritatis* of Aelred of Rievaulx, a manuscript whose interest for Aelred studies may be briefly indicated as follows. A posthumous paper of Dom André Wilmart, published in 1947 [1], gave us from this MS, *Ashmole 1285*, the text of a *disputatio* of Aelred on the monastic profession, which Dom Wilmart believed to be an earlier form of the argument of chapter thirty-five of Book Three of the *Speculum caritatis*. Dom Wilmart himself had not had an opportunity of examining the manuscript, a photograph of which had been communicated to him, but he knew that the piece he intended to publish was preceded by a text of the entire *Speculum* written in the same hand. He could offer no explanation of the fact that the scribe had written his *explicit* only after the apparently disconnected *disputatio* which, in any case, even in its remodelled form in the finished work, does not seem to fit very closely into the whole. An examination of the complete manuscript would have shown Dom Wilmart that this *disputatio* was the one chapter which may have been added as an afterthought to a version of the *Speculum* whose relation *as a whole* to the generally received text is exactly similar to that of the piece which he had, doubtless correctly, accepted as a draft. In a note of the present length it is not possible to characterize this relationship with many examples [2]. The reader will perhaps be sufficiently impressed with the following version of the familiar lament for Aelred's friend Simon, from fol. 247r.

> Set ulterius progredi mors Simonis mei prohibet. Miseremini mei, miseremini mei, vos amici mei, quia manus Domini tetegit me. Patienter ferte gemitum meum. Non sit honorosus hic gemitus, quem non excitat desperatio sed affectus. Dimitte ergo me, ut plangam paululum dolorem meum. Meum, inquam, non tuum, O mi Simon. Vere stupenda est conversatio tua. Quis non ostupeat te puerum, tenerum, clarum genere, forma perspicuum, talem arripuisse viam. Recessisti, mi frater, scienter nescius, sapienter

---

1. *Un court traité d'Aelred sur l'étendue et le but de la profession monastique*, in *Revue d'Ascétique et de Mystique* 23 (1947) p. 249-273, edited from MS *Ashmole 1285*, fol. 268v-269v, a possibly early thirteenth MS, which bears the *ex libris* of the Augustinian Canons of St. Mary Overy, Soutwark.

2. The present writer hopes shortly to publish in *Cîteaux* a complete study of this manuscript and of the circumstances of the composition of the *Speculum caritatis*.

indoctus, qui instar primi patriarche egressus es de terra tua et de cognatione tua et de domo patris tui. Precessit te speciosus forma pre filiis hominum, unctus oleo leticie pre consortibus suis, et tu in odorem unguentorum suorum currebas. Precessit te puerum suum puer Ihesus, ostendens ei presepium paupertatis sue, reclinatorium humilitatis sue, cubiculum castitatis sue, refertum floribus gratie sue, pinguescens melle dulcedinis sue, resparsum balsamo consolationis sue, et tu in odorem unguentorum istorum currebas. O bone puer, quid tibi sapiebat ? Sapiebat plane Ihesus in corde. Tua sunt ista, Domine Ihesu, qui das et exigis.

This is a version which scarcely needs argument to establish its priority. The sentence, *Meum, inquam, non tuum, O mi Simon,* for the long *Meum, inquam, meum. Neque enim tua mors flenda est* etc. of the published text [3] is consistent with one's first impression that this is not the compressed version of an abbreviator, but rather the basis upon which a literary revision has been elaborated. The impression is sustained throughout the text offered by this manuscript that here is a version of the *Speculum*, not in a form which might have resulted from a mere excision of rhetoric, but with every sign of the freshness of a preparatory sketch. The realization that here we have an opportunity of watching Aelred at work inevitably opens one's eyes to the more significant changes. Here, for instance, is the version of chapter two of Book One of the *Speculum*, at fol. 237^{v}.

Deus noster cui est incommutabile esse, cui est semper idem esse, de quo David : Tu semper idem es, creaturis suis distribuit naturam, speciem, usum. Naturam qua bona sunt, speciem qua pulchra, usum ut bene alicui rei profitiant. Qui enim fecit ut essent, fecit ut bona essent, pulchra et bene ordinata. Invisibilia Dei ab homine intelliguntur per ea que visibiliter sunt in creaturis. Invisibilia autem eius tria sunt : *Potentia Dei, sapientia eius, benignitas. Ab his tribus procedunt omnia, in his tribus consistunt omnia. Per hec tria reguntur omnia. Potentia creat, sapientia gubernat, benignitas conservat. Que tamen tria sicut in Deo unum sunt, ita in operatione separari non possunt. Potencia per benignitatem sapienter creat. Sapientia per potenciam benigne gubernat. Benignitas per sapientiam potenter conservat. Potenciam manifestat creaturarum immensitas. Sapientiam docet rerum decor et species. Benignitatem revelat rerum utilitas et ordinatio. Immensitas creaturarum constat in multitudine et magnitudine. Multitudo in similibus, in diversis, in permixtis. Magnitudo in mole et spatio. Moles est in massa et pondere. Spatium est in lato et longo, profundo et alto. Decor et species est in situ et motu, in specie et qualitate. Situs est in compositione et ordine. Ordo est in proprietate, tempore et loco. Motus est quadripartitus : localis, naturalis, animalis, rationalis. Localis est ante et retro, dextrorsum, sinistrorsum, sursum, deorsum, circum. Naturalis in incremento et decremento. Animalis est in sensibus et appetitibus. Rationalis in factis et loquelis et consiliis. Species est forma visibilis que oculo discernitur, sicut colores et*

3. For the first phrase I give the reading of the late twelfth-century MS of the *Speculum* at the Dominican Priory, Woodchester, Glos, fol. 44^{v}, but for the purposes of comparison the text in PL 195, 540 B is adequate.

stature corporum. Qualitas est proprietas interior que ceteris sensibus percipitur, ut melos in sono per auditum aurium, dulcor in sapore gustu faucium, flaglantia odore olfactu narium, lenitas vel asperitas in corpore tactu manuum. Utilitas creaturarum constat in grato et apto, commodo et necessario. Gratum est quod placet. Aptum est quod convenit. Commodum est quod prodest. Necessarium est sine quo quid esse non potest. Sunt ergo bona per creationem, pulchra per speciem, bene ordinata ad utilitatem ut prosint. In quantum sunt, bona sunt. Inquantum unaqueque pars suo toti congruit, pulchra sunt. Inquantum queque res aptum sibi locum et tempus et modus optinet, bene ordinata sunt. Locus habet angelus celum, irrationabilia terram et aquam, homo medium, idest paradisum. Creatorum quedam simul inceperunt et nunquam desinent, ut angeli ; quedam diversis temporibus creantur et non desinunt, ut hominum anime ; quedam diverse creantur et desinunt, ut irrationabilia. Quid ergo rationali creature congruosius quam beatitudo, si iusta est, miseria, si iniqua est. Irrationabili creature quid aptius quam ut iustis serviant ad salutem, iniustorum infelicitatem accumulent. Unde sapiens : Aqua, ignis, ferrum, lac, panis, mel, uva et vestimentum : hec omnia sicut sanctis in bona, ita peccatoribus in mala convertentur. Nec causetur homo quod cum beluis locum teneat, quia in honore positus non intellexit. Ideo comparatus est iumentis et similis factus est illis, non tamen loco sed etiam similitudine. Predicanda est Creatoris sapientia, qui cum non sit malorum creator, malorum tamen ordinator est. Cur non sineret Omnipotentissimus malum esse quod suum eternum non posset labefactare propositum quo manifestior appareret eius omnipotentia, sapiencia mirabilior, suavior misericordia, cum de malis omnipotenter bona faceret et ordinata ordinaret sapienter, miseris conferret beatitudinem misericorditer.

A first acquaintance with the draft of this chapter will have a special interest for anyone familiar with Aelred's published writings, for it makes one see more clearly in what sense we are to understand Aelred's repeated assertion that he had no scholastic training. No assiduous reader of Aelred can fail to be aware of the fact that, although it may be true that Aelred had no training in the schools, he is nevertheless a man of his time to the extent that early scholasticism has left some mark upon his work which it is difficult to define. Anyone who has tried to work seriously on Aelred's sources will certainly have found that this is always the really baffling element in the investigation [4]. In those passages where one can be fully persuaded of the ultimate patristic source of an idea, a characteristically scholastic division or turn of phrase will so often evade one. The chance survival of a draft of the *Speculum caritatis* enables one to appreciate better why this is. In the final version of the work, the essential notions and much of the language of the draft of the foregoing chapter have been retained, but so carefully moulded to the author's finished literary style

4. This is the element which C. H. Talbot seems to connect with the writings of tne school of Laon (cf. his introduction to the text of Aelred's *De anima*, London 1952, p. 13 ff.). But certaintly the parallels which can be established with such texts of these writings as have been published are neither numerous nor impressive.

and purpose that one would scarcely suspect, much less be able to prove, that the draft embodied a verbatim quotation from the *De tribus diebus* of Hugh of St Victor, upon which the whole passage hangs [5].

The *Speculum caritatis* was published in 1142-3, only a little more than a year after Hugh of St Victor's death and based, as both the nature of the work and Aelred's own statements declare upon a mass of disparate material which had gradually been accumulating in exchanges of notes *epistolarum more* with his prior Hugh [6], and also as a result of a spontaneously felt need to reduce exuberant reflections to some kind of order. It would therefore seem that we can now say for certain that Aelred of Rievaulx was one of the many people in Europe who had seen and made use of at least one of the smaller works of Hugh of St Victor, most probably while Hugh himself was still alive. I say 'most probably in Hugh's own lifetime', because the dating makes it just possible that Aelred did not meet the *De tribus diebus* until he actually set to work on the *Speculum*, after Hugh's death in 1141. On the other hand there may well have been a considerably earlier interest in Hugh of St Victor at Rievaulx, if there is any substance in the suggestion of F. E. Croyden [7] that the recipient of the certainly authentic *reportatio* of Hugh's lectures, of which the oldest manuscript is in the Bodleian library [8], was in fact Maurice of Rielvaulx, a monk who arrived there from Durham in 1138 and became Aelred's abbot in 1145. But it seems better to reserve for another occasion a fuller discussion of the consequences of the evidence of MS *Ashmole 1285* for the study of Aelred's milieu and general formation.

Blackfriars, Oxford. Aelred Squire O. P.

5. The passage is printed in italics in the foregoing text. The *De tribus diebus* is a certainly authentic opusculum of Hugh of St Victor (cf. D. Van den Eynde, *Essai sur la succession et la date des écrits de Hugues de Saint-Victor*, Rome 1960). In Migne it is printed as book seven of the *Didascalicon*, and the passage quoted by Aelred will be found in PL 176, 811-813.

6. It would have been pleasant to conjecture that this unknown prior Hugh was in fact Hugh of St Victor, who was a correspondent of St Bernard, but the terms in which Aelred refers to him make this unlikely.

7. F. E. Croydon, *Abbot Laurence of Westminster and Hugh of St Victor*, in *Mediaeval and Renaissance Studies* 2 (1950) 169-171.

8. MS *Laud. Misc. 344*, fol. 41v-58v. The letter addressed to Maurice was edited by B. Bischoff, *Aus der Schule Hugos von St. Viktor*, in *Aus der Geisteswelt des Mittelalters* I (*Beiträge z. Gesch. d. Philos. u. Theol. d. Mittelalt.*, Supplementband III, 1) Münster 1935, p. 250.

Comptes rendus

Lexikon für Theologie und Kirche. Zweite, völlig neu bearbeitete Auflage herausgegeben von J. Höfer und K. Rahner. Bd. IV : *Faith and Order-Hannibaldis.* V : *Hannover-Karterios.* — Freiburg i. Br., Herder, 1960 ; 2 vol. in 4, 12* p.–1352 col. et 12* p.–1384 col. Mk. 77, rel. 86 chac.

Le *Lexikon* se continue avec une régularité exemplaire. Les deux nouveaux volumes — qui n'ont pas moins de 2736 colonnes — partent de *Faith and Order,* présenté par M. P. Michael (Fribourg-en-Brisgau), pour aboutir à *Karterios,* dû à M. O. Volk (Munich). On y a fait appel à des spécialistes (presque 700 auteurs pour le quatrième volume) avec le souci constant de s'adresser aux plus compétents. A côté des noms allemands on relève : Camelot, Cerulli, Crouzel, Doncœur, de Gaiffier, Garitte, Gribomont etc. Les sujets importants sont traités avec ampleur. L'article *Familie* n'a pas moins de 6 colonnes (histoire des religions, Bible, sociologie, etc.). *Fasten* comporte 7 colonnes et tout autant *Fegfeuer* dû au P. K. Rahner. L'article *Filioque* est un peu bref, mais *Film,* traité par A. Kochs au triple point de vue de la technique, de la culture et de l'Église, paraît excellent. *Firmung* (sacrement de confirmation) est exposé clairement par P. Fransen. Relevons encore comme particulièrement notables les articles *Frühchristliche (Kirche, Kunst), Gebet* et un délicat traitement du problème du *Geburtenkontrolle.*

Le cinquième volume n'est pas moins riche. Des articles sur le salut (*Heil*) et la sainteté (*Heilig*), sur l'Hellénisme (c. 213-222), l'*Index* (c. 644-647), l'Inspiration de l'Écriture (c. 703-711), l'Islam (c. 790-799), Jérusalem (c. 899-911), l'Évangile de S. Jean (c. 1101-1105), les Juifs (c. 1150-1178), le Canon (c. 1277-1284) ne sont indifférents ni pour l'information ni pour le jugement critique. Moins nombreuses que dans les premiers volumes les illustrations ne sont pas moins suggestives.

Commencé en 1958, voici donc l'ouvrage arrivé au milieu de son développement. Si on le poursuit selon la même cadence, ce *Lexikon* s'achèvera sans avoir rien perdu de son actualité. B. Capelle.

Septuaginta. Vetus Testamentum graecum. Vol. IX, 3 : *Maccabaeorum liber III.* Edidit R. Hanhart. — Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1960 ; in 8, 70 p. Mk. 9. 40, en souscr. 8.

Comme pour les autres livres, le travail de l'éditeur consiste à dégager le texte original des corrections apportées par les recenseurs. Nous sommes en présence ici de deux recensions indépendantes : celle qui est mise sous le nom de Lucien et une recension anonyme désignée par le sigle *q*. Les deux manuscrits onciaux (*A V*) qui n'appartiennent pas à ces recensions en ont pourtant parfois subi l'influence, et il n'y a pas de moyen mécanique de dégager la leçon primi-

tive. Les versions sont ici de peu d'importance. Il n'existe pas de version latine. La version syriaque est souvent assez libre, si bien qu'il est difficile de voir sur quel texte grec elle repose. La version arménienne a plus d'intérêt. Il semble qu'elle ait gardé en accord avec la recension lucianique un certain nombre de leçons qui doivent être considérées comme originales. Signalons, p. 38-39, un appendice qui se rapporte, à *Macch.* II : ce sont des corrections proposées par M. P. Katz, le meilleur spécialiste à l'heure actuelle du texte des Septante.

B. Botte.

L. Ligier. *Péché d'Adam et péché du monde.* Bible, Kippur, eucharistie. I : *L'Ancien Testament* (Théologie, 43). — Paris, F. Aubier, 1960 ; in 8, 321 p. Fr. b. 240.

On pourrait distinguer dans ce livre un peu abondant trois parties : 1) le péché d'Israël et des nations dans la vision des prophètes et des auteurs qui se sont inspirés d'eux ; 2) le récit de *Gen.* 2-3 ; 3) les rapports de ce récit avec celui de l'institution de la royauté dans *I Sam.* 8 sv., avec *Job* 15, 14 et *Sir.* 49, 16.

Le récit de *Gen.* 2-3 a été préparé par toute une tradition. En effet les prophètes n'ont cessé de rappeler à Israël et aux nations leur péché : péché commun, universel, comportant orgueil, méconnaissance de Dieu et incrédulité à son égard. En Israël les grands responsables sont le roi, les prêtres, les juges. Ce péché est enraciné dans le peuple et dans chaque homme en particulier, comme le montre l'analyse attentive d'*Is.* 57 et de *Ps.* 51,7 (verset que M. L. traduit d'une manière un peu recherchée : « Mais vois, pécheur je suis né, brûlé dans le péché par la passion de ma mère »). Tout cela fait comprendre que *Gen.* 2-3 n'est pas un bloc erratique dans la Bible, comme certains l'ont pensé. D'autre part, le passage du péché, à la fois universel et personnel, à la notion de péché d'origine n'est pas difficile à faire et tout porte à croire que l'auteur de *Gen.* 2-3 l'a fait.

M. L. analyse alors le texte lui-même. A ce propos il a une formule heureuse : ce récit définit la condition humaine devant Dieu (Adam, nom collectif désigne en effet toute la race humaine). Quant aux points particuliers : l'arbre de la connaissance symbolise non pas l'expérience sexuelle ni le discernement de l'âge adulte, mais un savoir supérieur et surnaturel, apanage de la divinité et des *elohim* en général, science « prophétique » du bonheur et du malheur (le bien et le mal) réservés à la race humaine. Après le péché l'homme apprendra en effet qu'il est mortel : par la mort (à la fois châtiment et condition naturelle, proclamant que l'homme n'est pas un *elohim*), il constate qu'il n'est qu'une ombre évanescente du Dieu auquel il voulait ressembler. La conséquence principale du péché est donc que « leurs yeux s'ouvrirent ».

Dans la troisième partie, la question des rapports de *Gen.* 2-3 avec *I Sam.* 8 sv. est assez surprenante. On se demande en effet ce que le récit de la chute a à voir avec celui de l'institution de la royauté en Israël. M. L. y voit « une parabole royale ». La femme est l'Israël des patriarches et des juges, qui se laisse tenter par le mirage de la royauté ; Adam est le type du roi d'Israël, proche des *elohim* ; le châtiment de la femme préfigure les douleurs eschatologiques etc. Dans cette perspective on comprend que le péché d'Israël exigeant son propre roi ressemble au péché d'Adam : les Israélites ont voulu anticiper la royauté messianique, connue par Dieu dans sa science « prophétique » et réservée à des temps futurs. Tout comme Adam ils ont obtenu gain de cause, mais comme lui ils ont été déçus par la réalisation de leur désir. Construction ingénieuse qui

repose sur l'usage quelque peu fantaisiste de la méthode du parallélisme des structures stylistiques et sur un certain parabolisme (artificiel) des thèmes. En outre M. L. fait apparemment fi de la chronologie des textes. Peut-être le second volume (« exposés historiques et textes nécessaires concernant la fête de Kippur ») apportera-t-il la réponse aux questions que le lecteur attentif ne manquera pas de se poser au terme de cette troisième partie.

C. Van Puyvelde.

P. Benoit O. P., J. T. Milik, R. de Vaux O. P. *Discoveries in the Judean Desert.* Vol. II : *Les grottes de Murabba'ât.* T. I : *Texte.* II : *Planches.* — Oxford, Clarendon Press, 1961 ; in fol., xv-304 p. et 107 pl. Sh. 168.

Ces deux magnifiques volumes, publiés conjointement par le Departement of Antiquities de Jordanie, l'École biblique de Jérusalem et l'Archaeological Museum de Palestine, font honneur aux meilleures traditions scientifiques. Ils offrent au lecteur la photographie, la description et l'étude de toutes les découvertes faites dans la région de Murabba'ât depuis octobre 1951 jusqu'en mars 1955. Le volume de texte est divisé en quatre parties : l'archéologie (R. de Vaux O. P. ; les textiles et la vannerie ont été confiés à des spécialistes, M^me^ G. M. Crowfoot et M^lle^ E. Crowfoot), les textes hébreux et araméens (J. T. Milik), les textes grecs et latins (P. Benoit O. P.) et les textes arabes (Ad. Grohmann).

La partie relative à l'archéologie retrace tout d'abord l'historique des découvertes. C'est le témoignage précis de celui qui a été personnellement mêlé à la plupart des tractations patientes et des marchandages difficiles avec les fouilleurs clandestins et les intermédiaires roublards ; car ce sont eux qui ont révélé au monde scientifique l'existence des grottes de Murabba'ât et des documents qui en proviennent. Lorsque, en janvier 1952, le P. de Vaux et M. L. Harding entreprirent de fouiller les quatre grottes, ils y trouvèrent encore quelques pièces écrites, principalement dans la grotte 2. Trois ans plus tard, en mars 1955, des bergers découvrirent un peu plus loin, caché dans un trou (peut-être une tombe-genizah ; ce serait le plus ancien exemple attestant cette coutume) le rouleau des douze Prophètes (n° 88), qui est la pièce la plus longue découverte en ces lieux.

Le P. de Vaux étudie ensuite, avec un soin et une compétence que tous lui reconnaissent, les objets appartenant aux diverses périodes archéologiques : chalcolithique, bronze moyen, fer. La période romaine est marquée par trois occupations importantes, comme l'attestent la céramique, les armes et équipements militaires, les outils et instruments, les objets domestiques et les monnaies (dix-neuf pièces, allant d'Antigone Mattathias à la fin de la seconde révolte juive et l'occupation romaine du site) : à la fin ou au lendemain de la première guerre juive les grottes servirent de refuge à une famille fuyant les Romains ou à des zélotes continuant la résistance ; pendant la seconde guerre juive les grottes furent le repaire d'un groupe de révoltés luttant contre les Romains (c'est l'occupation la plus importante) ; enfin, après la seconde guerre un poste militaire romain occupa le site jusqu'à la fin du II^e^ siècle. La période arabe offre beaucoup moins de vestiges. L'étude des textiles et de la vannerie confirme les résultats de l'étude archéologique. Notons que l'application du test du carbone 14 n'a pas donné de résultat satisfaisant.

La présentation et l'étude des textes hébreux et araméens (n^os^ 1-88) est l'œuvre de M. Milik. Celui-ci distingue quatre périodes : 1) du VIII^e^ siècle avant J.-C. (du règne d'Ozias ?) date le palimpseste n° 17, dont l'écriture se situe entre celle

des ostraca de Samarie et celle de Lakish ; 2) du Ier siècle avant J.-C. ou peu avant datent quelques ostraca assez pauvrement conservés, sauf un texte narratif en araméen (n° 72), dont la langue peut être comparée à celle de Daniel ; 3) au Ier siècle après J.-C. appartiennent cinq pièces qui ont été déposées dans les grottes sans doute pendant la première guerre juive ; 4) mais la plus grande partie des textes y ont été apportés par les occupants du IIe siècle après J.-C., résistants juifs et soldats romains. M. Milik replace les lettres dans leur cadre historique des dernières résistances de Ben Kosba au désert de Juda. Les textes bibliques nos 1 et 88 sont les plus anciens témoins du *textus receptus* de la Bible, séparés par quelques dizaines d'années à peine de l'archétype élaboré à Jamnia.

La plupart des textes grecs et latins (nos 89-168) sont des comptes de céréales, des relevés de contributions, jetant une lumière concrète sur l'administration romaine du IIe siècle après J.-C., des listes de contribuables, des contrats de mariage etc., qui, outre leur intérêt propre, témoignent de l'usage et du caractère de la langue grecque en dehors de l'Égypte.

Des 48 textes ou fragments arabes, la plupart sont inutilisables. M. Grohmann présente le déchiffrement provisoire, fait sur photographie, de cinq pièces.

On peut féliciter les auteurs de cette belle édition pour le travail sérieux et quasi définitif qu'ils ont fourni. La Clarendon Press mérite également tous les éloges, tant pour le texte imprimé avec soin que pour la clarté du volume de planches.

C. Van Puyvelde.

M. Testuz. *Les idées religieuses du Livre des Jubilés.* — Genève, E. Droz, 1960 ; in 8, 207 p. Fr. 18.

Le *Livre des Jubilés* a été écrit en hébreu, mais son texte n'est conservé que dans une version éthiopienne et partiellement dans une version latine. Depuis la publication d'une traduction allemande par C. F. A. Dillmann (1850) et l'édition princeps du texte original par le même savant (1859), cet ouvrage a été l'objet de plusieurs études. Aucune n'a l'ampleur ni l'intérêt de celle de M. T. Les découvertes de ces dernières années permettent d'ailleurs des rapprochements qui étaient impossibles jusqu'ici. Il apparaît que le *Livre des Jubilés* appartient à la littérature essénienne. Les opinions anciennes qui faisaient de l'auteur un Samaritain, un judéo-chrétien ou un sadducéen sont aujourd'hui dépassées. Pour M. T., le livre a été écrit vers 110 avant Jésus-Christ, vers la fin du règne de Hyrcan Ier. C'était déjà la date proposée par E. Schürer. Mais, d'après M. T., l'auteur appartenait à une secte essénienne qui n'était pas du type classique que l'on trouve dans les écrits de Qumram. Il s'agit d'une époque plus ancienne : le parti n'est pas encore séparé des pharisiens et des sadducéens, les membres vivent encore dans la communauté normale. Telles sont les conclusions générales que M. T. tire de l'examen du document. Mais l'intérêt principal de ce travail est l'analyse patiente des idées du livre sur le monde, sa création, sa constitution, les anges et les démons, sa morale, son eschatologie. Une grande place est réservée à la chronologie et à la symbolique des nombres. Sur un fonds de doctrines traditionnelles, l'auteur ajoute des développements nouveaux, notamment sur l'angélologie et l'eschatologie. Il en est de même des pratiques religieuses. Au cours de son analyse, M. T. signale des éléments qui semblent avoir été empruntés à l'hellénisme, comme les conceptions géographiques et l'arithmologie. Le dernier chapitre est consacré à la comparaison avec les écrits esséniens. Il n'existe pas de traduction française complète du *Livre des Jubilés*. M. T. est qualifié pour nous en donner une et son étude le prépare à en faire un bon commentaire. Je souhaite qu'il nous offre cette traduction sans tarder.

B. Botte.

Papyrus Bodmer X-XII. X : *Correspondance apocryphe des Corinthiens et de l'apôtre Paul.* XI : *Onzième Ode de Salomon.* XII : *Fragment d'un hymne liturgique.* Manuscrit du III^e siècle. Publié par M. Testuz. — Coligny-Genève, Bibliothèque Bodmer, 1959 ; in 8, 77 p. et 3 pl. Fr. 12.

M. T. continue la publication des papyrus Bodmer avec le même soin et la même compétence. Les trois textes publiés dans ce fascicule sont des inédits. La correspondance apocryphe des Corinthiens avec saint Paul n'était connue que par une version latine et une version arménienne. Les Odes de Salomon ne sont conservées qu'en syriaque et très partiellement en copte. Quant à l'hymne, elle est tout à fait inédite. On voit donc l'intérêt de cette édition. Quant à l'origine de ces pièces, il n'y a guère que pour la correspondance des Corinthiens que le texte nouveau apporte un élément de solution. Jusqu'à présent on considérait que cette correspondance faisait partie intégrante des *Acta Pauli* auxquels elle est incorporée. L'existence d'une édition séparée au III^e siècle est de nature à suggérer une autre solution. Quant à l'hymne de Salomon, l'existence d'un texte grec ne résout pas le problème de la langue originale. M. T. pense qu'elle a été écrite en grec, mais dans un grec influencé par des éléments sémitiques. D'autre part il note des rapprochements avec les écrits de Qumram. Quant à la troisième pièce, elle est trop courte (six lignes) pour qu'on puisse en dire grand-chose. M. T. annonce la publication d'un manuscrit de l'homélie de Méliton sur la Pâque, connue seulement depuis quelques années par un témoin mutilé. Nous espérons que le nouveau papyrus permettra de combler les lacunes. Nous attendons avec impatience cette publication. B. Botte.

R.-A. Gauthier O. P., J. Y. Jolif O. P. *L'Éthique à Nicomaque. Introduction, traduction et commentaire.* T. I : *Introduction et traduction.* T. II : *Commentaire,* 1^e et 2^e parties (Aristote, Traductions et études). — Louvain, Publications universitaires, 1958 et 1959 ; 3 vol. in 8, 94*-323 et 989 p.

Nous devons au P. G. et à l'un de ses premiers élèves, le P. J., un magistral ouvrage qui apporte trois contributions importantes : une introduction nécessitée par les derniers travaux sur la facture de l'Éthique à Nicomaque, une fidèle traduction française et un commentaire très utile.

L'introduction doit retenir notre attention. Jusqu'en ces dernières décades, on niait l'authenticité de l'Éthique à Eudème et l'on considérait l'Éthique à Nicomaque comme un bloc homogène sorti d'un seul jet de la pensée d'Aristote. Le P. G. nous fait part de deux travaux qui ont tout bouleversé, et dont il reprend la substance, après mûr examen personnel, tout en critiquant nombre de conclusions secondaires. D'abord, en 1923 W. Jaeger montrait que l'Éthique à Nicomaque s'était constituée par couches successives au cours d'un enseignement qui avait duré vingt-cinq ans, et qu'il fallait restituer au Stagirite l'Éthique à Eudème, laquelle serait antérieure à l'Éthique à Nicomaque. Un second travail a été celui de M. E. Nuyens qui, en 1939, étudiait l'évolution de la psychologie aristotélicienne. La théorie hylémorphique n'a été appliquée à l'âme que dans le *De anima* (vers 330). Les ouvrages précédents témoignent d'une évolution. Tout d'abord, à la suite de Platon son maître, Aristote croit au monde des idées et à la transcendance de l'âme. A la mort de Platon (348-47), Aristote quitte Athènes pour aller fonder une nouvelle école à Assos ; c'est là qu'il compose l'Éthique à Eudème (en 348-47), dans laquelle se manifeste une nouvelle tendance ;

il n'y est plus question d'un antagonisme entre l'âme et le corps ; le corps est l'instrument de l'âme ; l'âme lui est donc supérieure, mais elle ne lui est pas transcendante ; corps et âme collaborent, mais ne constituent pas une unité substantielle. Cette théorie de l'Éthique à Eudème est reprise plus tard à Athènes dans l'Éthique à Nicomaque (335-34). Quant à la constitution interne de l'Éthique à Nicomaque, le P. G. remarque que les livres V, VI et VII sont déjà dans l'Éthique à Eudème. On trouve aussi dans l'Éthique à Nicomaque des doubles rédactions provenant sans nul doute du fait qu'Aristote a professé plusieurs fois la morale. En tout cas il est certain que les diverses parties qui composent l'Éthique ont été réunies par Aristote lui-même d'après un plan déterminé. Mais l'édition définitive est due à son fils Nicomaque et, de ce chef, il faudrait plutôt intituler l'ouvrage : Éthique de Nicomaque. Nous passons sous silence l'exposé de toutes les éditions et exégèses faites au cours des âges, pour signaler d'un mot les traductions du moyen âge : l'*Ethica vetus* (livres II et III), l'*Ethica nova* (livre I) datant de la fin du XII^e siècle, l'*Ethica borghesiana*, fragments des livres VII et VIII découverts par Mgr A. Pelzer dans *Vat. Borgh. 108*, la traduction de Hermann l'Allemand (1240), de Robert Grosseteste (1246-47) et, dès avant 1260, une revision de la traduction de Robert qu'on a attribuée, à tort peut-être, à Guillaume de Moerbeke.

Le second bienfait de l'ouvrage des PP. G. et J. est de donner une traduction française de l'Éthique (la traduction des livres II, V et VII, ch. 1-11 est due au P. J.). Le P. G. écrit (p. 94*) : « Il n'existe aucune traduction française moderne complète de l'Éthique à Nicomaque qui vaille la peine d'être consultée ». Comme on le sait, les traductions latines du moyen âge citées plus haut sont très littérales et parfois peu intelligibles ; la traduction française des deux savants érudits l'emporte de loin en clarté. Les éditeurs ont d'ailleurs tout fait pour en faciliter l'intelligence en introduisant chaque paragraphe par un bref résumé.

Il reste à signaler le commentaire qui, à lui seul, comporte 989 pages, véritable monument d'érudition, où pour chaque mot ou bout de phrase on trouve une précision philologique, très souvent un renvoi aux autres écrits d'Aristote, spécialement à l'Éthique à Eudème, et la discussion des opinions émises jadis et aujourd'hui par les érudits ; de temps à autre on rencontre une confrontation de la pensée d'Aristote avec les interprétations de saint Albert le Grand et de saint Thomas d'Aquin. Ce commentaire rendra les plus grands services, non seulement aux hellénistes, mais aussi aux théologiens et aux historiens de la pensée thomiste. A plusieurs reprises déjà, le P. G. a noté que saint Thomas, trompé par les traductions latines de son temps, s'est mépris sur la pensée d'Aristote. Avec sa connaissance du vocabulaire aristotélicien et avec l'édition critique qu'il vient d'achever du commentaire de saint Thomas sur l'Éthique à Nicomaque, le P. G. est tout désigné pour dresser un inventaire des principaux points de doctrine où saint Thomas a dépassé ou déformé la pensée authentique du Stagirite.

O. Lottin.

Les sources de Plotin. Dix exposés et discussions (Entretiens sur l'Antiquité classique, 5). — Vandœuvres-Genève, Fondation Hardt, 1960 ; in 8, XIII-463 p. Fr. 32.

Ce volume reproduit le texte de dix communications faites lors d'une réunion tenue à Vandœuvres (Genève) du 21 au 29 août 1957. Les discussions qui ont suivi chaque conférence ont été mises au point par le P. P. Henry et M. P. Hadot. Parmi ces communications une seule intéresse directement la littérature chré-

tienne, celle de M. H.-C. Puech, *Plotin et les gnostiques* (p. 161-174). Quels sont les gnostiques combattus par Plotin dans le 9e traité de la deuxième Ennéade et signalés par la *Vita Plotini* 16 ? Trois opinions sont en présence : les Séthiens, les Valentiniens, des gnostiques païens. Après avoir fait le point de la documentation réunie jusqu'à présent, M. P. signale que trois des révélations citées par Porphyre dans la *Vita* peuvent être aujourd'hui identifiées avec des écrits retrouvés à Nag Hamâdi : les révélations d'Allogène, de Zostrien et de Messos. Bien que ces écrits n'aient pas encore été publiés, M. P. estime qu'il s'agit de Séthiens peut-être influencés par Valentin. La discussion qui a suivi a entraîné les interlocuteurs à parler de Valentin (p. 178-180).

Les autres communications concernent les sources de Plotin et ne font appel que d'une manière accidentelle aux textes chrétiens. En voici les titres : E. R. Dodds, *Numenius and Ammonius* ; W. Theiler, *Plotin zwischen Platon und Stoa* ; P. Hadot, *Être, Vie, Pensée chez Plotin et avant Plotin* ; H. Dörrie, *Die Frage nach dem Transzendenten im Mittelplatonismus* ; V. Cilento, *Mito e poesia nelle Enneadi di Plotino* ; R. Harder, *Quelle oder Tradition ?* ; H.-R. Schwyzer, « *Bewusst* » *und* « *unbewusst* » *bei Plotin* ; A. H. Armstrong, *The Background of the Doctrine* « *That the Intelligibles are not Outside the Intellect* » ; P. Henry, *Une comparaison chez Aristote, Alexandre et Plotin.*

Ce volume est le 5e des Entretiens de Vandœuvres de la Fondation Hardt. Le fondateur, le Baron K. de Hardt, est mort le 29 novembre 1958.

B. Botte.

M. Harl. *Origène et la fonction révélatrice du Verbe incarné* (Patristica Sorbonensia, 2). — Paris, Éditions du Seuil, 1958, in 8, 402 p. Fr. 18.

L'ouvrage s'ouvre par une vaste bibliographie de 534 numéros, dont la première partie concerne Origène, la seconde la fonction révélatrice du Verbe incarné aux premiers siècles avant Origène. L'étude proprement dite commence par un chapitre d'introduction qui situe le problème : doctrine de la tradition chrétienne, connaissance de Dieu dans la pensée philosophique du IIe siècle, position du problème au temps d'Origène. L'auteur aborde ensuite la pensée d'Origène en suivant l'ordre chronologique de ses œuvres, depuis le *De principiis* jusqu'au *Contra Celsum*. Mme H. a voulu ainsi suivre le développement de la pensée d'Origène. Elle ne s'astreint pas cependant à étudier chaque œuvre séparément et elle les éclaire l'une par l'autre. Puis au chapitre IX on est un peu étonné de voir apparaître une série de textes qui ont été laissés de côté et qui orientent l'enquête dans une direction nouvelle : le Christ présenté non plus comme révélateur, mais comme modèle. C'est évidemment le souci d'une synthèse rationnelle qui a réservé ces textes pour la fin. Mais on ne voit plus la place que cela tient dans le développement de la pensée d'Origène.

Cette étude témoigne d'une connaissance approfondie de l'œuvre du maître alexandrin et d'un sérieux effort de compréhension et d'interprétation. Il comporte cependant certains défauts qui sont peut-être inhérents au genre. Le texte d'Origène présente beaucoup de difficultés parce qu'il ne nous est parvenu, en grande partie, que dans des traductions sujettes à caution. Or il arrive rarement que le texte soit discuté (voir, par exemple, p. 114, où est rejetée la correction de H. Crouzel, à tort me semble-t-il). L'inconvénient est accru par le fait que les citations sont extrêmement courtes et que le lecteur en est réduit à contrôler les multiples références. Je ne suis pas sûr non plus que Mme H. traduise toujours très exactement la pensée d'Origène ; par exemple, p. 274-275 :

« Le Christ, intermédiaire entre l'homme et Dieu, agit comme un frère qui amènerait d'autres frères au père commun... il est, en quelque sorte, du même côté que les hommes ». Je ne sais pas si le terme « intermédiaire », qui revient souvent, exprime exactement la pensée d'Origène, ni si on peut dire que le Christ est seulement « du côté des hommes ». Il est également du côté de Dieu, et c'est pourquoi il est médiateur et non intermédiaire. Il y a bien un certain subordinatianisme chez Origène, comme chez beaucoup de Pères des premiers siècles ; mais je crois que les formules adoptées simplifient un peu trop sa pensée. Je ne suis pas d'accord non plus sur ce qui est dit de la théologie biblique d'Origène, p. 348-352 : l'Écriture ne fournirait à Origène qu'un prétexte ou un point de départ pour sa théologie. L'exemple de ses commentaires sur saint Jean me paraît peu probant. Il ne faut pas comparer Origène à un exégète moderne ; avec ce critère il y a peu d'écrivains anciens qui échapperaient à la même critique. Origène a sa méthode, qui n'est pas la nôtre. Il a aussi une certaine culture philosophique et il y a conflit parfois entre deux courants de pensées. Mais il me paraît certain que, pour lui, l'Écriture prime. M^me^ H. reconnaît d'ailleurs qu'il est homme de tradition et que la source principale de sa théologie est dans les formules mêmes de la foi, dans l'enseignement de l'Église (p. 355). Mais les formules de foi étaient alors réduites à leur plus simple expression et l'enseignement auquel tout le monde se référait était celui de l'Écriture.

Ces remarques n'enlèvent rien à l'intérêt du livre de M^me^ H. Il situe le grand théologien à sa place entre deux époques et entre deux courants de pensées. Il montre aussi l'originalité d'Origène, même là où il paraît emprunter à ses devanciers. S'il a eu des hardiesses qui ont fait soupçonner plus tard son orthodoxie, il n'en reste pas moins qu'il fut avant tout homme d'Église, attaché à la tradition. B. Botte.

O. Perler. *Ein Hymnus zur Ostervigil von Meliton?* Papyrus Bodmer XII (Paradosis, 15). — Freiburg (Schweiz), Universitätsverlag, 1960 ; in 8, 94 p.

Le papyrus Bodmer XII est une hymne grecque de 6 lignes, qui fait suite à l'homélie pascale de Méliton. A partir de cette coïncidence, Mgr P. émet l'hypothèse que l'hymne est faite pour suivre l'homélie, qu'elle a Méliton pour auteur et qu'elle faisait partie du 2^e^ livre dont parle Eusèbe, *Hist. eccles.* IV, 26, 2. L'explication qui semble la plus plausible à Mgr P. est qu'il s'agit d'un dialogue entre le président et la communauté dans l'agape qui suit la lecture d'*Exode* 12 dans la Pâque des quartodécimans. J'avoue ne pas suivre sans malaise cette série d'hypothèses. Tout d'abord la place dans le manuscrit. Le texte suit immédiatement l'homélie de Méliton, mais au début d'un verso. Comme le texte de l'homélie n'a pas encore été publié, il n'est pas possible de vérifier s'il s'agit de la même écriture. D'après l'éditeur de ce fragment, M. Testuz, il s'agirait d'une page primitivement laissée blanche au milieu de laquelle se trouvait un titre qui a été gratté. Rien n'indique qu'il y ait un lien avec l'homélie. Quant à trouver des indices internes dans un fragment aussi court et d'un genre littéraire très particulier, cela me paraît très aventureux. D'autre part, s'il s'agit d'un fragment de la deuxième partie du traité de Méliton sur la Pâque, il ne me semble pas très logique d'en faire une hymne alternée. Mgr P. reconnaît d'ailleurs qu'il y a quelque chose d'hypothétique dans son interprétation. Évidemment devant un texte aussi court on ne peut faire que des hypothèses. Encore faut-il qu'elles aient une base, et je ne vois rien de bien solide pour étayer

celle-ci. A mon grand regret, je dois dire que Mgr P. ne m'a nullement convaincu. Je laisse le point d'interrogation qu'il a prudemment mis à la fin de son titre.

B. Botte.

Entretien d'Origène avec Héraclide. Introduction, texte, traduction et notes de J. Scherer (Sources chrétiennes, 67). — Paris, Éditions du Cerf, 1960 ; in 12, 127 p. Fr. 9.60.

Il y a une douzaine d'années M. S. avait la bonne fortune de pouvoir publier un inédit d'Origène trouvé sur un papyrus de Toura. Pour l'étude minutieuse du papyrus, cette édition princeps reste toujours nécessaire ; mais il était souhaitable qu'un texte plus accessible soit mis à la disposition des lecteurs. De plus, depuis cette édition, des articles importants ont commenté ce précieux document, et M. S. en a tenu compte dans ses notes. Le papyrus est, en certains endroits, incompréhensible ou à peu près, et l'éditeur s'est gardé de conjectures arbitraires. Deux lacunes ont pu être comblées d'après des passages de saint Ambroise manifestement inspirés des *Entretiens*. A la p. 64, 5-8, M. S. n'accepte pas la restitution proposée par dom B. Capelle ni son interprétation. Il est en effet difficile de tabler sur un texte aussi corrompu. Mais est-il bien sûr que *ἀνίσταται ἐπὶ πάντων* ne peut signifier que « il se lève au milieu de tous » ? Je me permets d'en douter. Il me semble en tout cas que M. S. minimise la portée du texte de *Lev.* 19, 13. La suite du texte suppose le cas où un évêque n'est plus réellement évêque. Si Origène n'attaque pas directement Héraclide, il établit un principe qui lui retire son autorité.

Il est superflu de recommander cette édition qui met à la portée d'un plus grand nombre de lecteurs ce texte nouveau. S'il ne nous apprend pas des choses sensationnelles sur la doctrine d'Origène, il jette une lumière nouvelle sur la vie de l'Église égyptienne au IIIe siècle.

B. Botte.

A.-J. Festugière O. P. *Les moines d'Orient.* I : *Culture ou sainteté. Introduction au monachisme oriental.* II : *Les moines de la région de Constantinople.* — Paris, Éditions du Cerf, 1961 ; 2 vol. in 8, 97 et 176 p. Fr. 9 et 18.

« Je regrette d'avoir donné grande part aux arts libéraux : car beaucoup de saintes gens les ignorent à fond, et il y en a qui les savent et ne sont pas saints ». Ces mots de saint Augustin dans ses *Retractationes* sont à l'origine de cette étude. Culture ou sainteté ? Telle est la question posée par le P. F. à propos des Vies de moines qu'il se propose de traduire et auxquelles le présent ouvrage sert d'introduction. Pour y répondre, il range ses observations sous quatre chefs : démons, désert, jeûne, études. Les premiers moines étaient pour la plupart de simples gens : rien d'étonnant donc à ce que l'on trouve chez eux des réactions analogues à celles des croyances populaires du IVe siècle, où les démons avaient tout envahi. Ce sera aussi le cas pour nombre de ces vies. Le désir de la solitude, lui aussi, a une préhistoire païenne ; le P. F. relève toutes les formes que peut revêtir ce désir de fuir le contact avec ses semblables. Quant au jeûne, on connaît les performances dans l'abstinence du boire et du manger de certains moines, du moins d'après les récits plus ou moins romancés de leurs biographes. L'étude enfin n'a jamais joui chez eux d'une grande faveur, malgré de louables exceptions. En conclusion, et c'est là l'idée sous-jacente à tout cet ouvrage, le P. F. fait remarquer que la culture ne s'oppose pas à la sainteté, et que ces

anciens moines auraient mieux fait de s'y adonner davantage ; ils auraient ainsi évité bien des méprises et surmonté plus facilement maintes difficultés. Ce n'est pas culture *ou* sainteté qu'il faut dire, mais culture *et* sainteté.

Les premières vies traduites par le P. F. sont celles de deux moines de la région de Constantinople : Hypatios et Daniel le Stylite. Hypatios naquit en Phrygie en 366 ; il vint occuper au début du Ve siècle le monastère, alors désert, de Rufinianae sur la côte d'Asie. Les empereurs Théodose Ier, Théodose II et Arcadius furent ses contemporains et implorèrent ses prières. S. Jean Chrysostome également s'intéressa à lui. Hypatios mourut le 30 juin 446. Callinicus composa sa vie vers 447-450. La traduction est faite sur le texte édité chez Teubner en 1895. Daniel le Stylite vécut un peu plus tard ; il naquit en 409 et mourut le 11 décembre 493. Sa *Vita* est l'œuvre d'un moine qui connut personnellement le saint. Daniel passa la plus grande partie de sa carrière monastique sur une colonne, ou plutôt sur trois colonnes, à Anaplous, sur la côte d'Europe. Lui aussi eut de fréquents rapports avec les empereurs Léon Ier, Léon II, Zénon et Anastase. Très vénéré déjà de son vivant, il intervint à plusieurs reprises dans les affaires publiques, entre autres contre l'usurpateur Basilisque. La traduction du P. F. est faite sur le texte édité par le P. H. Delehaye (*Les saints stylites*, Bruxelles 1923). Des notes explicatives, dues au P. R. Janin A. A. sont imprimées à la suite des deux traductions. A. Boon.

Gregorii Nysseni *Opera*. Vol. II : *Contra Eunomium*. Iteratis curis edidit W. Jaeger. Pars altera : *Liber III* (vulgo III-XII), *Refutatio confessionis Eunomii*. — Leiden, E. J. Brill, 1960 ; in 8, lxxi-412 p. Fl. 54.

Ce volume nous est parvenu après que la recension du précédent était déjà imprimée (voir *Rech. Théol. anc. méd.* 27, 1960, 365-366). Il contient la suite du *Contra Eunomium* et les prolégomènes de l'édition. On notera que la division n'est pas celle de la PG 45, où l'ouvrage est divisé en 12 livres, le 2e étant la *Refutatio confessionis Eunomii*. M. J. a repris l'ancienne division en trois livres, le 3e étant divisé en 10 tomes. La *Refutatio* a été éditée à part et le livre II de la nouvelle édition répond au livre XIIb de la PG. Les prolégomènes donnent un aperçu de la tradition manuscrite. Le nombre des témoins est plus considérable que ne l'indiquait le *conspectus siglorum* du t. I, p. 2. Cependant le texte est établi sur 6 manuscrits répartis en 2 recensions Φ et Π, celle-ci appartenant à un groupe de manuscrits sortis d'un scriptorium byzantin du Xe siècle. Quand il y a divergence entre les deux recensions, l'éditeur donne généralement la préférence à Π. Quelques corrections ont été introduites contre tous les témoins, mais avec l'appui de passages parallèles. Plus rarement il est fait appel à des témoins autres que les manuscrits de base. Dans l'ensemble le texte est bien conservé et ne pose pas de problème important. Le volume se termine par un *index nominum*, mais il n'y a pas d'index scripturaire. B. Botte.

C. Courtois. *Les Vandales et l'Afrique* (Gouvernement général de l'Algérie, Direction de l'Intérieur et des Beaux-Arts, Service des antiquités). — Paris, Arts et métiers graphiques, 1955 ; in 4, 455 p.

Le propos du regretté C. était modeste : « J'ai seulement tenté de comprendre dans quelle mesure l'invasion germanique avait pu modifier le rythme de l'histoire africaine, et recherché si elle en avait ou non rompu la continuité ». En fait

cependant C. retrace toute l'histoire des Vandales avant et après l'invasion de l'Afrique et nous donne un aperçu parfaitement documenté sur la vie sociale, religieuse, politique et économique du pays qui a connu la domination vandale de 430 à 533.

Dans une première partie C. étudie, d'après les sources, quelles sont les forces qui seront mises en présence. En 406, les tribus vandales, venues de l'Allemagne sud-orientale et de la Pologne méridionale, envahissent la Gaule, puis l'Espagne, où seuls les Hasdings parviennent à se maintenir. A ce moment l'Afrique est divisée en deux régions : au nord du *limes*, civilisation romaine, caractérisée par la vie urbaine, et religion chrétienne ; au sud du *limes*, organisation berbère et religion chrétienne, d'ailleurs peu connue. Un chapitre particulièrement intéressant décrit le « climat » de l'Afrique « romaine » : langue, religion, romanité appuyée par l'aristocratie et l'Église, classes sociales. Concernant les circoncellions, C. reprend la thèse de Ch. Saumagne : ce sont des ouvriers agricoles révoltés par suite de la misère ; les autorités ecclésiastiques les confondent volontairement avec les donatistes, auxquels d'ailleurs ils se sont joints. Ces derniers constituent un mouvement national et un parti d'opposition, mais non pas un mouvement rural en lui-même, ni un mouvement berbère ou numide.

La seconde partie est intitulée *L'État vandale*. C. y étudie l'invasion elle-même (surtout d'après les témoignages de saint Augustin et de Victor de Vita) et l'histoire ultérieure de l'état vandale. Un second chapitre est consacré à la structure politique de cet état. Son caractère propre et sa puissance sont toujours menacés par le contact avec la civilisation romaine ; sa stabilité est périodiquement mise en danger par la permanence du système successoral de la *tanistry* ; ses moyens de gouvernement sont extrêmement pauvres.

La troisième partie, *Le drame africain*, décrit la situation des « Romains » sous le régime vandale, la lutte religieuse soutenue par l'Église contre des souverains d'obédience arienne, la vie économique sous le régime vandale, l'histoire des Maures vivant en dehors de l'état vandale.

L'épilogue explique que les conséquences de la domination vandale en Afrique du Nord ont été : l'extension de l'Afrique berbère et la déromanisation progressive des régions jadis soumises à l'empire.

Ce livre bien écrit se distingue par l'abondance de sa documentation (sources, études, reproduction de toutes les inscriptions relatives à l'Afrique vandale, cartes, statistiques etc.). Il rendra de grands services aux patrologues parce que, d'une main sûre, il retrace l'histoire d'un milieu et d'une époque assez peu étudiés. C. Van Puyvelde.

B. Rubin. *Das Zeitalter Justinian*. Bd. I. — Berlin, W. de Gruyter, 1960 ; in 8, xvi-539 p., 16 pl. et 11 cartes. Mk. 48.

M. R. a commencé ses études sur Justinien en 1937 et il a publié quelques articles. En 1943, un bombardement détruisit sa bibliothèque et une partie de sa documentation. De retour de captivité en Russie, il se remit au travail et il a fait le plan d'une vaste synthèse qui comprendra quatre volumes. Les deux premiers seront consacrés à la politique et aux opérations de guerre de Justinien. Les deux derniers auront pour objet les autres événements de sa vie. Dans ce premier volume, nous trouvons tout d'abord une introduction sur l'empire, des débuts à Justinien. L'auteur expose ensuite l'origine, la formation, la personnalité de Justinien et de Théodora. Puis vient une étude sur les idées directrices de Justinien et sur les critiques formulées par l'opposition. Enfin

vient un dernier chapitre sur les campagnes militaires et la politique orientale de l'empereur. Près d'un tiers du volume est occupé par une abondante série de notes (p. 375-530). L'ouvrage est illustré par 16 planches hors texte et par 11 cartes pour les campagnes de Justinien.

Une œuvre aussi monumentale demande une réelle maîtrise du sujet, et il n'est pas douteux que l'auteur ne la possède. Qu'il s'agisse des sources ou des innombrables monographies qui ont paru sur l'histoire byzantine, rien n'a été négligé. Mais il ne s'agit pas seulement de rassembler des faits et de les classer ; il faut aussi comprendre le personnage et son temps. M. R. n'y a pas manqué non plus. Mais dans ce domaine on peut se demander s'il n'a pas été trop influencé par les événements contemporains. Il nous le dit lui-même : « Heuristiche Hilfen verdankt der Verfasser nicht pseudowissenschaftlichen Axiomen, sonders dem Erlebnis seiner Gegenwart » (p. VIII). Je ne sais si cette méthode ne risque pas d'introduire dans l'histoire du VI^e^ siècle des idées modernes et de fausser les perspectives. Ainsi, par exemple, l'usage qui est fait de l'idée de « propagande » dans le chapitre III. Est-il tout à fait juste de présenter la législation de Justinien sous cet aspect ? Sans doute l'empereur a-t-il souci de justifier sa législation. Mais est-ce bien cela qu'évoque en allemand le mot de « Propaganda » ? Rien n'oblige le lecteur d'ailleurs à adopter toutes les vues de l'auteur. L'ouvrage est assez riche pour qu'on puisse en tirer parti, même si on fait des réserves sur la part d'interprétation subjective qu'il comporte. B. Botte.

Liber sacramentorum Romanae Aeclesiae ordinis anni circuli (Cod. Vat. Reg. lat. 316 / Paris Bibl. Nat. 7193, 41 / 56). Sacramentarium Gelasianum. In Verbindung mit L. Eizenhöfer O. S. B. und P. Siffrin O. S. B. herausgegeben von L. C. Mohlberg O. S. B. (Rerum ecclesiasticarum documenta, Series maior, Fontes, 4). — Roma, Herder, 1960 ; in 8, XLIV-315 p. et 10 pl. L. 8800.

Konkordanztabellen zu den römischen Sakramentarien. II : *Liber sacramentorum Romanae Aeclesiae (Cod. Vat. Reg. lat. 316). Sacramentarium Gelasianum.* Dargeboten von P. Siffrin O. S. B. (Rerum ecclesiasticarum documenta, Series minor, Subsidia studiorum, 5). — Roma, Herder, 1960 ; in 8, XVI-222 p. L. 2900.

La collection *Rerum ecclesiasticarum documenta*, de l'abbaye Saint-Anselme in Urbe, vient de s'enrichir d'un texte critique du « Sacramentaire gélasien », l'un des documents majeurs de la liturgie latine. On en avait certes, depuis 1894, une édition due aux soins de H. A. Wilson, mais ce volume est épuisé depuis longtemps et son texte n'est pas sans faiblesses. Dom Mohlberg et ses collaborateurs rendent donc un service signalé en offrant aux liturgistes une transcription scrupuleusement fidèle de ce texte capital.

L'introduction a été très étudiée. Ses 44 pages nous livrent d'abord une minutieuse description du document : écriture, illustration, ornementation, etc. Lui font suite un rappel critique des éditions anciennes et quelques éclaircissements sur la méthode adoptée pour la transcription matérielle du sacramentaire, y compris les grattages, erreurs d'orthographe ou de grammaire, abréviations, titres, rubriques, etc.

Comme il se devait, on a joint (p. 249-266) au *Reginensis 316*, les pièces contenues dans le ms. *7193* de la Nationale de Paris (*exorcismus, iudicium paenitentiale, breviarium apostolorum*). L'indispensable *Index* de Saint-Thierry et

les fragments édités par H. M. Bannister et par A. Baumstark complètent l'adéquate publication de cet important sacramentaire romain.

Elle eût été plus parfaite encore si les éditeurs avaient pris soin, — comme ils le firent pour l'édition du *Veronense*, — de signaler, au bas des pages, les précis parallèles qui figurent dans les autres sacramentaires, le *Reginensis* étant, de par sa composition même, solidaire de recueils antérieurs, romains ou gallicans. A ce point de vue, le sort fait à l'antique messe mariale romaine du premier janvier est révélateur [1]. On la trouve, à peu près intégrale, dans le missel gallicano-romain de Bobbio, mais ses éléments furent, dans le gélasien, répartis entre les formulaires constitués plus tard pour les fêtes mariales de l'Assomption, de l'Annonciation et de la Nativité. Il semble donc que, pour l'édition du recueil gélasien plus encore que pour celle du léonien, la mention des textes parallèles se trouvant dans les autres anciens sacramentaires eût été un précieux complément.

Cependant le petit volume des *Subsidia studiorum*, dû au labeur de dom Siffrin, écarte déjà le danger d'isolement. Il appartient à la section des « tables de concordance » indiquant les formules plusieurs fois reprises dans les anciens livres liturgiques latins. Toutes les pièces du Gélasien figurent dans ce précieux livret. Pour chacune les textes parallèles dont témoignent les sources romaines (prégrégoriennes et grégoriennes) et les autres (ambrosiennes, gallicanes et celtiques) sont signalés. Un pratique feuillet volant renseigne sur le sigle adopté pour chaque témoin. Dans son introduction dom Siffrin avertit (p. V) que le manuscrit de ce recueil avait été envoyé à l'imprimerie dès janvier 1958, en sorte que le texte pût être composé durant les vacances d'automne. Or c'est en septembre de la même année que parut l'ouvrage de M. Chavasse sur le Gélasien, considéré par lui comme étant le « sacramentaire presbytéral en usage dans les titres romains au VII^e siècle » [2]. Le choix de cet intitulé très réfléchi résulte d'une suite de constatations d'ordre historique, consignées et analysées par l'auteur à chaque étape de son patient travail [3]. Leur examen critique s'imposait donc aux éditeurs bénédictins du texte gélasien. Or, — chose

---

1. M. A. Chavasse en a traité dans son ouvrage sur *Le sacramentaire gélasien* dont il sera question plus loin. Son analyse de la vieille messe romaine de la Vierge et de ses destinées figure dans la sixième partie de son livre, au chapitre VI, p. 651-656.

2. A. Chavasse, *Le sacramentaire gélasien (Vaticanus Reginensis 316). Sacramentaire presbytéral en usage dans les titres romains au VII^e siècle*, Tournai, Desclée, 1958 ; in 8, xxxix-817 p.

3. Nulle part la destination du Gélasien au clergé des paroisses (*tituli*) de Rome n'apparaît plus clairement que dans sa description de l'office du vendredi saint (Mohlberg, n^os 395 à 418). L'*Ordo XXIII* de M. Andrieu (*Ordines Romani*, t. III, p. 270-272) spécifiait que, au Latran, normalement on ne communie pas, mais que, en tout cas le fidèle pourra aller *per alias aecclesias Romae, seu per titulos, et communicat*. En effet, le Gélasien, après avoir dit que l'office commence *hora nona* (n° 395), c'est-à-dire une heure après celui du Latran, stipule que vers la fin de la cérémonie les diacres sortent de la sacristie *cum corpore et sanguine Domini* et que, après la récitation du Pater et de son embolisme, *adorant omnes sanctam crucem et communicant* (n° 418). C'est clair, et le seul fait que le Gélasien n'a soufflé mot de la synaxe papale du Latran montre assez qu'il est un directoire exclusivement destiné aux prêtres desservant les *tituli*.

étrange, — aucune des 850 pages du livre de M. Chavasse n'est, dans leur édition, l'objet du moindre rappel concret : l'unique mention qui en est faite se lit à la page XXX de l'introduction, et elle se limite à ce jugement global assez stupéfiant : « Ne doit-on pas se demander si un travail manifestement conduit d'après les méthodes scolastiques de la philosophie et de la théologie, si une enquête tendant à faire admettre des thèses et des idées préconçues, si tout cela n'est pas étranger à la méthode historique, laquelle, strictement objective, s'applique à dégager des sources les faits certains qu'elles impliquent ou à conclure honnêtement à un *non liquet* ».

Pareille appréciation est si foncièrement contredite par tout l'ouvrage — incessamment et impitoyablement documentaire — qu'on n'imagine pas qu'elle puisse avoir été émise après un examen attentif. Il se peut que, le volume du professeur de Strasbourg n'étant parvenu à Rome que tardivement, on ait dû se contenter d'en prendre connaissance sommairement, par son « Introduction » exempte de toute technicité. Une lecture superficielle de l'ouvrage lui-même eût suffi pour qu'on se rendît compte de l'incessante analyse des textes que s'est imposée son auteur et de la rigueur scientifique de ses conclusions majeures. B. Capelle.

Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens. Bd. 16 (Spanische Forschungen der Görresgesellschaft, I. Reihe, 16). — Münster, Aschendorff, 1960 ; in 8, XII-228 p. et 71 pl.

Dans des prolégomènes J. Vincke et J. M. Albareda rendent hommage à l'œuvre culturelle et scientifique du grand hispanisant qu'est le professeur W. Neuss, à l'occasion de son 80e anniversaire. Ce volume et le suivant lui sont dédiés. Voici le contenu du premier.

W. N. Schumacher, *Prudentius an der Via Tiburtina* (p. 1-15), utilise le récit d'une visite du poète espagnol à la Via Tiburtina pour établir les relations étroites entre la sépulture des martyrs et le culte ecclésiastique.

J. Camón Aznar, *La miniatura española en el siglo X* (p. 16-36), décrit les manuscrits les plus caractéristiques de ce siècle, où l'on voit naître un art véritable en ce domaine.

P. Galindo, *La « Biblia de León » de 960* (p. 37-76) analyse ce précieux manuscrit et le compare avec une autre Bible de 1162 de la même collégiale.

J. M. Casas Homs, *Dos antiguos tratados catequísticos* (p. 77-84) présente deux catéchèses baptismales du XIe siècle, contenues dans le manuscrit *228* de la Bibliothèque de l'Université de Barcelone.

J. Madurell Marimón, *Códices miniados* (p. 85-114) fait connaître, à l'aide de notes d'archives, plusieurs manuscrits enluminés de Barcelone.

T. Marin, *Inventario de la Biblioteca del cardenal Pérez Calvillo, † 1404* (p. 115-136).

F. López Estrada, *Sobre la difusión del Tesoro de Brunetto Latini en España. El manuscrito de la Real Academia Sevillana de Buenas Letras* (p. 137-152).

M. Alvar, *Fidelidad y discordancias en la adaptación española de la « Vida de santa María Egipciaca »* (p. 153-165), compare cet écrit hagiographique avec la version française dont il dérive.

H. Anglès, *Austausch deutscher und spanischer Musiker im 15. und 16. Jahrhundert* (p. 166-178).

K. G. Fellerer, *Josquins Missa « Faisant regretz » in der Vihuela-Transkription von Mudarra und Narvàez* (p. 179-184).

S. Sebastian, *Antikisierende Motive in der Dekoration des Schlosses La Calahorra bei Granada* (p. 185-188), découvre des influences italiennes.

E. M. Vetter, *Media vita* (p. 189-227), décrit en détail cette représentation allégorique. G. Michiels.

Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens. Bd. 17 (Spanische Forschungen der Görresgesellschaft, I. Reihe, 17). — Münster, Aschendorff, 1961 ; in 8, VII-236 p.

Ce volume est tout entier consacré à l'Espagne médiévale :

J. Vives, *Nuevas diócesis visigodas ante la invasión bizantina* (p. 1-9), note le rôle de bastion joué par certains évêchés contre l'invasion byzantine.

O. Engels, *Abhängigkeit und Unabhängigkeit der spanischen Mark* (p. 10-56), étudie comment la Marche d'Espagne s'est, aux XI^e^ et XII^e^ siècles, progressivement affranchie de la couronne franque.

J. Vincke, *Der verhinderte Kreuzzug Ludwigs von Spanien zu den Kanarischen Inseln* (p. 57-71), constate que l'expédition de ce prince espagnol en 1346-1347 se heurta à l'opposition de Gênes.

D. Emeis, *Peter IV., Johann I. und Martin von Aragon und ihre Kardinäle* (p. 72-233), établit les résultats que ces rois d'Aragon (1336-1410) obtinrent en politique par l'entremise de leurs cardinaux.

Fr. Stegmüller, *Das Summarium Bibliae des Fernandus Didaci de Carrione* (p. 234-236). Intéressant témoignage sur la manière dont l'Écriture sainte était enseignée vers 1450 dans la petite ville épiscopale de Cauria.

G. Michiels.

Archives de l'Église d'Alsace. T. XXVII. — Strasbourg, Société d'Histoire de l'Église d'Alsace, 1960 ; in 4, VII-520 p.

Le présent volume ne contient qu'une seule étude, mais d'importance : M. Barth, *Handbuch der elsässischen Kirchen im Mittelalter.* C'est un répertoire historique et topographique des églises alsaciennes médiévales, par ordre alphabétique, de Abertsheim jusqu'à Hagenau dans le présent volume. M. B. a fouillé très minutieusement les sources d'archives, d'autant plus que les cartulaires font généralement défaut. Son travail comble une véritable lacune et facilitera le travail de nombreux chercheurs locaux en leur indiquant des sources précieuses. C'est bien là une des plus utiles contributions à l'histoire de l'Église d'Alsace.

G. Michiels.

G. R. C. Davis. *Medieval Cartularies of Great Britain.* A Short Catalogue. — London, Longmans Green and Co, 1958 ; in 8, XXI-182 p. Sh. 30.

Excellent catalogue des cartulaires existant encore actuellement et se rapportant aux maisons religieuses et séculières d'Angleterre, du pays de Galles et d'Écosse. Les notices, classées par ordre alphabétique des maisons, donnent d'abord la nature de celles-ci, leur date de fondation autant que possible, puis les cartulaires existants et toute la littérature qui s'y rapporte. Par la netteté et la précision des détails notés, ce catalogue rendra de grands services aux chercheurs. Les tables indiquent les détenteurs actuels de ces dépôts et aussi leurs anciens possesseurs. A. Boon.

Fontes ad historiam regni Francorum Aevi Karolini illustrandam. Pars II : *Annales Bertiniani, Annales Vedastini, Annales Xantenses...* Denuo imprimendum curavit R. Rau... Unter Benutzung der Übersetzungen von J. von Jasmund und C. Rehdantz, neu bearbeitet von R. Rau (Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters, 6). — Berlin, Rütten & Loening, [1959] ; in 8, 400 p.

Après le cinquième volume des *Ausgewählte Quellen* (voir *Rech. Théol. anc. méd.* 26, 1959, p. 167), voici le sixième qui contient les Annales dites de Saint-Bertin, continuation des *Annales Regni Francorum* pour les années 830-882, puis les Annales de Saint-Vaast qui vont de 874 à 900, enfin les Annales de Xanten qui couvrent la période de 831 à 874.

M. R. donne pour chacun de ces documents une brève introduction et ajoute à la fin du volume une table des noms cités. Les textes latins sont empruntés aux éditions existantes : celle de G. Waitz (*Scriptores rerum Germanicarum*, 1883), moyennant comparaison avec deux témoins partiels découverts depuis, pour les *Annales Bertiniani* ; celles de B. von Simson (*Scriptorum rerum Germanicarum*, 1909), pour les *Annales Vedastini* et les *Annales Xantenses*.

Les traductions allemandes rajeunissent quelque peu celles de J. von Jasmund (1857) et de C. Rehdantz (1852, revue en 1889 par W. Wattenbach).

M. Cappuyns.

A. Paredi. *Il sacramentario di Ariberto.* Edizione del ms. D 3, 2 della Biblioteca del Capitolo Metropolitano di Milano. — Miscellanea Adriano Bernareggi. A cura di L. Cortesi (Monumenta Bergomensia, 1. — Bergamo, B. Barbarigo, 1958 ; in 8, 830 p. L. 4000) 329-488 et 8 pl.

Ce sacramentaire, appartenant à la Bibliothèque capitulaire de Milan (*D 3.2*), a été écrit pour Aribert, qui fut archevêque de Milan de 1018 à 1045. C'est un sacramentaire pur, de type ambrosien. Il contient 18 quaternions, mais il a dû en avoir 23 ou 24 avant la foliation actuelle. M. P. a cru devoir combler les lacunes d'après d'autres sources, spécialement par le Sacramentaire de Bergame. Mais, de plus, il a jugé bon d'ajouter des pièces qui se trouvent dans d'autres sacramentaires, mais n'ont jamais figuré dans celui d'Aribert. Le lecteur a ainsi sous les yeux tous les textes des prières du missel ambrosien ; mais il est difficile de se faire une idée exacte du sacramentaire édité. Il faut soustraire toutes les pièces qui sont imprimées en cursive et ne tenir compte que de celles qui sont imprimées en caractères droits. Presque toutes les pièces se trouvent dans le Sacramentaire de Bergame. J'en ai compté 46 qui ne s'y retrouvent pas. Il y en a trois qui sont des prières d'offertoire (577, 558 et 563). Toutes les autres appartiennent au sanctoral. On aurait aimé que l'éditeur indique quels sont les autres témoins, ambrosiens ou romano-gallicans, qui contiennent ces pièces ; mais ses annotations sont d'une concision excessive, de même que l'introduction. Comme index il n'y a qu'une liste des pièces du Sacramentaire de Bergame avec la concordance des numéros de la présente édition. Ajoutons qu'on trouvera, avant le texte, 8 reproductions hors texte du sacramentaire.

B. Botte.

Heinrici IV. *Diplomata. Die Urkunden Heinrichs IV.* Bearbeitet von D. von Gladiss (*Monumenta Germaniae historica, Diplomatum Regum et Imperatorum Germaniae* t. VI, pars 2). — Weimar, H. Böhlau, 1959 ; in 4, p. 373-686. Mk. 34. 50.

Ce volume ne nous apporte malheureusement pas encore l'introduction attendue depuis 1952 (voir *Rech. Théol. anc. méd.* 20, 1953, 352). Il remplace au contraire, très opportunément, le fascicule publié alors et qui, par suite des circonstances, fourmillait d'erreurs incontrôlables, comme nous l'apprend loyalement un papillon de l'éditeur. Ces erreurs n'étaient pas seulement d'ordre typographique, mais aussi d'ordre rédactionnel.

En conséquence, les détenteurs du fascicule de 1952 sont invités à réclamer le texte corrigé qui leur sera fourni gratuitement contre renvoi de la page-titre de l'édition condamnée. M. CAPPUYNS.

Navigatio sancti Brendani abbatis. From Early Latin Manuscripts Edited with Introduction and Notes by C. SELMER (Publications in Mediaeval Studies of the University of Notre Dame, 16). — Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1959 ; in 8, LI-132 p. Dl. 4. 75.

Dans les pages de l'introduction, M. S. présente le Brendan historique, cet abbé irlandais qui vécut au VI^e^ siècle et dont les voyages apostoliques ont pris, sous l'influence de l'imagination populaire, des allures d'épopée. Ce récit, appelé généralement *Navigatio sancti Brendani*, est d'un caractère visionnaire fort éclectique. Il répondait aux goûts médiévaux, car il a été conservé dans plus de cent manuscrits.

La présente édition est basée sur dix-huit manuscrits choisis, datant de la fin du X^e^ siècle au milieu du XII^e^ siècle. Conforme aux exigences de la critique moderne, elle offre certainement un texte plus proche de l'original que les éditions antérieures.

En appendice, M. S. signale les différentes éditions latines en prose ou rythmées de la *Navigatio* ainsi que la liste impressionnante de tous les manuscrits qui nous ont conservé ce récit. G. MICHIELS.

M. FUIANO. *Studi di storiografia medioevale* (Storia e pensiero, 7). — Napoli, Giannini, 1960 ; in 8, 346 p. L. 3000.

M. F. présente successivement quatre chroniqueurs du royaume normand de Sicile : Guillaume de Pouille († c. 1090), Hugues dit de Foucaut (deuxième moitié du XII^e^ siècle), Nicolas Jamsilla (première moitié du XIII^e^ siècle) et Saba Malaspina († c. 1298). Pour chacun d'eux il traite successivement de l'auteur, de son œuvre et de ses conceptions. En appendice sont jointes deux études en connexion directe avec l'histoire de la conquête et de la domination normandes en Sicile.

M. F., dans l'étude des rapports de ces auteurs et de leur œuvre, a fait la part plus large qu'il n'est coutume dans ce genre de travail à l'analyse littéraire et à des considérations d'ordre esthétique. Aussi la personnalité de ces historiographes apparaît-elle avec grande netteté sous ses aspects divers.

G. MICHIELS.

I. HAJNAL. *L'enseignement de l'écriture aux universités médiévales.* Deuxième édition, revue, corrigée et augmentée des manuscrits posthumes de l'auteur avec un album de fac-similés par L. MEZEY. — Budapest, Maison d'édition de l'Académie des sciences de Hongrie, 1959 ; in 8, 301 p. et 150 fac-sim.

On a signalé en son temps la première édition de cet important ouvrage du regretté H. (*Rech. Théol. anc. méd.* 24, 1957, 390-391). Un de ses disciples,

M. L. Mezey, s'est chargé d'en présenter une seconde édition, revue et largement augmentée. M. M. complète l'ouvrage en introduisant au début deux chapitres rédigés par H. lui-même sur la propagation de l'écriture des chartes et sur la formation de la cursive gothique. En appendice, M. M. publie deux autres chapitres dus aussi a H. : « A propos de l'enseignement de l'écriture aux universités médiévales » ; « Maîtres-écrivains. Scriveners », et une étude de M. M. lui-même : « Écriture et chancellerie ». La nouvelle édition s'est surtout enrichie d'un magnifique album de 150 spécimens d'écriture depuis 1013 jusqu'en 1302, avec indication du pays d'origine, de l'expéditeur et du destinataire. Enfin, on salue avec reconnaissance la table des noms et des matières, éminemment utile, si pas nécessaire, à la consultation d'un ouvrage d'une typographie trop peu aérée. O. Lottin.

The Chronicle of Henry of Livonia. A Translation with Introduction and Notes by J. A. Brundage (Documents from Medieval Latin). — Madison, University of Wisconsin Press, 1961 ; in 8, IX-262 p. Dl. 5.

M. B. présente la première traduction anglaise de la Chronique d'Henri de Livonie, d'après l'édition de W. Arndt (MGH, SS, XXIII, 231-332).

Henri de Livonie est né en Saxe dans le dernier quart du XII^e^ siècle et fut formé en Germanie. Au début du XIII^e^ siècle il fut envoyé en Livonie pour assister l'évêque Albert de Buxhövden dans l'établissement d'une théocratie occidentale, chrétienne et saxonne sur le littoral de la Baltique. Dans sa Chronique, rédigée en 1225-26 sous forme de rapport adressé au légat papal, Guillaume de Modène, Henri rapporte la conquête germanique de la Livonie et l'établissement de l'Église dans le pays. Cette Chronique n'est pas seulement précieuse pour l'histoire germanique et européenne en général, mais elle établit aussi les erreurs et les malheurs qui accompagnèrent cette tentative médiévale d'imposer les « bienfaits » d'une technique plus avancée et d'une culture supérieure à un peuple moins développé. G. Michiels.

K. Koch, E. Hegel. *Die Vita des Prämonstratensers Hermann Joseph von Steinfeld. Ein Beitrag zur Hagiographie und zur Frömmigkeitsgeschichte des Hochmittelalters* (Colonia sacra, 3). — Köln, B. Pick, 1958 ; in 8, 130 p. et 9 pl. Mk. 9. 50.

Le plus ancien manuscrit de cette *Vita* est le *Clm 9528*, mais la *Vita* publiée à Anvers en 1627 par J. C. van der Sterre sous le titre *Lilium inter spinas* et reprise par les *Acta Sanctorum* s'appuie sur d'autres manuscrits. Cette *Vita* est composée en réalité de deux « traités » : le premier, écrit peu après la mort d'Hermann Joseph, est une biographie qui va jusqu'à ses dernières années ; le second s'étend sur ses miracles et résume les 33 premiers chapitres de l'autre traité. MM. K. et H. décrivent ce que l'on peut savoir de l'auteur du premier récit, membre de l'abbaye norbertine de Steinfeld ; ils analysent ensuite cette *Vita*, document utile pour les origines de l'abbaye de Steinfeld, pour la biographie d'Hermann et pour le tableau de sa physionomie spirituelle. Enfin, ils décrivent la place de cette *Vita* dans la littérature hagiographique de l'Ordre de Prémontré, de l'Ordre cistercien, des béguines et, de façon plus générale, dans le courant mystique des XII^e^ et XIII^e^ siècles, spécialement en Rhénanie. Cette dernière partie, qui intéresse donc l'histoire spirituelle, se recommande par son information très vaste. F. Vandenbroucke.

R. B. Brooke. *Early Franciscan Government. Elias to Bonaventure.* — Cambridge, University Press, 1959 ; in 8, xv-313 p. Sh. 40

Mme B. écrit une histoire des ministres généraux qui se sont succédé à la tête du nouvel Ordre franciscain, depuis saint François d'Assise jusqu'à saint Bonaventure. Les deux tiers à peu près de son travail gravitent autour de frère Élie : celui-ci, après le généralat de Pierre de Catane (que Mme B. fait commencer vers 1217, et non en 1220), fut placé à la tête de l'Ordre durant deux périodes qui vont de 1221 à 1227 et de 1232 à 1239. L'auteur n'hésite pas à tracer d'Élie une image peu habituelle : il n'aurait été qu'un faible (p. 172), un incapable, impuissant à faire face à la difficulté et à la tentation, à l'attrait du confort et au risque. Quant aux modifications introduites dans la manière de vivre des Franciscains, Mme B. estime qu'elles furent plus l'œuvre des autres ministres que la sienne (p. 177). Les années décisives, celles où se fixa une orientation qui n'était ni celle des « spirituels » ni déjà celle des futurs « conventuels », sont celles qui vont de la fin du généralat d'Élie, en 1239, à 1260, soit jusqu'à saint Bonaventure, qui fut ministre général de 1257 à 1274. Les chapitres généraux de 1239 et de 1242 prennent une place importante dans cette évolution, place que les historiens négligent trop souvent de considérer. On remarque, parmi les appendices, une intéressante comparaison entre les Constitutions approuvées par le chapitre de Narbonne en 1260 et les Constitutions dominicaines (p. 293-300). F. Vandenbroucke.

M. A. van den Oudenrijn O. P. *Linguae Haicanae scriptores Ordinis Praedicatorum Congregationis Fratrum Unitorum et FF. Armenorum Ord. S. Basilii citra Mare consistentium quotquot huc usque innotuerunt.* — Bernae, A. Francke, 1960 ; in 8, 336 p. Fr. 57.50, rel. 62.50.

Après un chapitre sur l'histoire des *Fratres unitores*, congrégation religieuse catholique qui naquit en Arménie dans la première moitié du XIVe siècle sous la dépendance des Frères Prêcheurs, le P. v. d. O. établit une bibliographie des écrits arméniens qui ont été composés par des membres de cette congrégation, de l'ordre des Dominicains ou de congrégations apparentées. La division suivant les genres littéraires s'imposait : livres sacrés (entendez : livres liturgiques), sermons et sermonnaires, écrits théologiques. Un dernier chapitre concerne les Frères arméniens en dehors de l'Arménie. L'auteur reconnaît que son répertoire n'est pas complet. Pour qu'il le soit, il faudrait que certaines bibliothèques ou certaines archives soient accessibles. Telle quelle, cette bibliographie représente un travail considérable et on admire le P. v. d. O. d'avoir consacré une trentaine d'années à un travail aussi austère qui, il faut bien le dire, n'intéressera qu'un nombre très restreint de lecteurs. Le seul domaine où cette littérature pourra intéresser les théologiens occidentaux est celui des traductions de saint Thomas. Au point de vue liturgique, la traduction du missel et des autres livres témoigne d'une époque néfaste de latinisation. Les livres liturgiques dont il est question ici n'ont donc rien à voir avec l'authentique liturgie arménienne, qui d'ailleurs dans sa forme actuelle porte maintes traces de latinisation. Pour les traductions de saint Thomas, voir l'index p. 310. B. Botte.

The Registers of Roger Martival, Bishop of Salisbury, 1315-1330. Vol. I : *The Register of Presentations and Institutions to Benefices.* Edited by

K. Edwards (The Canterbury and York Society, 55-56). — Oxford, University Press, 1959 et 1960 ; 2 vol. in 8, xvi-432 p. et p. 433-520.

M. E. publie le premier des quatre Registres conservés de Roger Martival, évêque de Salisbury (1315-1330). Ces Registres ont une valeur particulière en ce qu'ils sont les plus complets et les plus intéressants de la longue série des registres épiscopaux de Salisbury. Ils contiennent un monde d'informations de la plus haute importance pour l'histoire locale, mais aussi pour l'histoire générale de l'Église et de l'État anglais. Ils révèlent d'une manière inhabituelle les initiatives, les activités et aussi les qualités de cet évêque, dont l'épiscopat avec celui de son prédécesseur, Simon de Gand, constitue une période de réforme ecclésiastique pour Salisbury.

Le premier volume contient le « Registre des présentations et des institutions aux bénéfices » ainsi que celui des « Écrits royaux » reçus par l'évêque. L'Index des personnes et des lieux est reporté au second volume. G. Michiels.

Grégoire Palamas. *Défense des saints hésychastes.* Introduction, texte critique, traduction et notes par J. Meyendorff. T. I-II (Spicilegium sacrum Lovaniense, 30-31). — Louvain, Spicilegium sacrum Lovaniense, 1959 ; 2 vol. in 8, l-384 p. et p. 385-767. Fr. 400 et 350.

On sait la place que Grégoire Palamas tient dans la théologie byzantine. Né vers 1296, archevêque de Thessalonique en 1347, mort en 1359, Grégoire est considéré comme un saint depuis 1368 dans l'Église byzantine. Sa doctrine n'est cependant pas facile à connaître exactement, parce que ses œuvres sont restées en majeure partie inédites. Ainsi de l'important traité sur les saints hésychastes seul le second traité de la seconde Triade fut publié dans la *Philocalie* de Nicodème l'Hagiorite (PG 150, 1101-1118). C'est donc un très grand service que M. M. rend aux historiens de la théologie en éditant le texte intégral. L'éditeur disposait d'un excellent manuscrit très proche de l'original (*Vat. gr. 1671*), puisque le scribe, Manuel Tzykandylès, est contemporain de Grégoire et que la copie est probablement antérieure à 1368. Le texte des autres manuscrits plus tardifs présente très peu de différence, et les quelques lacunes du *Vat. gr. 1671* peuvent être comblées avec certitude. On peut dire que le texte de Grégoire n'a pour ainsi dire pas d'histoire. L'apparat critique est à peu près inexistant et on peut tourner nombre de pages sans trouver aucune variante. Celles qu'on rencontre ne sont ou bien que de légères inversions ou des fautes individuelles de quelque scribe. Cependant M. M. ne s'est pas contenté d'éditer le texte ; il en a donné une traduction qui me paraît dans l'ensemble exacte et fidèle. Il n'y aurait que des questions de nuance à discuter. Ainsi, t. I, p. 32, la traduction « on ne peut se connaître soi-même » me paraît forcer un peu le texte. Le τότε même mis en évidence ne me paraît pas comporter cette nuance d'exclusivité. Le mot ἕξις, p. 288, signifie-t-il bien possession ? Pour ma part j'aurais traduit par attitude (pendant la prière). Quoi qu'il en soit de ces détails, on peut se faire aujourd'hui une idée plus exacte de cette controverse sur les moines hésychastes. On peut étudier la doctrine de Grégoire et ses sources. Mais il est regrettable qu'on ne puisse connaître qu'indirectement la doctrine de son contradicteur Barlaam, dont les œuvres ont été détruites. M. M. nous montre, t. I, p. XXIV-XXVIII, que les citations que fait Grégoire sont parfois confirmées par des fragments conservés de Barlaam. Mais des citations, même fidèles, ne peuvent donner une idée exacte de la doctrine d'un auteur. B. Botte

F. E. Cranz. *An Essay on the Development of Luther's Thought on Justice, Law, and Society* (Harvard Theological Studies, 19) — Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1959 ; in 8, xviii-197 p.

M. C. suit pas à pas le développement historique de la pensée de Luther. Il ouvre ainsi son enquête par les *Dictata super Psalterium* (1513-15), les commentaires bibliques et d'autres écrits de la période qui va de 1515 à 1518. Dès 1518-19, une nouvelle orientation se fait jour dans les prises de position du Réformateur et c'est alors que ses conceptions sur la justice et la loi atteignent leur maturité. A partir de cette date aussi, M. C. recueille dans les œuvres de Luther leur enseignement sur les rapports entre l'Église et la société. La date de 1518 paraît donc à M. C. s'imposer comme celle d'un tournant : avant celle-ci Luther concentre ses efforts sur l'obtention de la « justice spirituelle », tandis qu'à partir de ce moment il reconnaît explicitement l'existence de « deux royaumes simultanés », où se déroule la destinée du chrétien ; d'où il résulte qu'une double justice lui est offerte. Cette évolution est parallèle à celle qui caractérise sa théologie de la société et sa théorie de la loi. L'étude de M. C. paraît extrêmement documentée, comme en fait foi l'index des citations (p. 181-197).

F. Vandenbroucke.

Pelgrum Pullen. *Die Navolginghe Christi.* Ingeleid en toegelicht door A. Van Elslander (Koninklijke Vlaamse Academie voor Taal- en Letterkunde, reeks III, 36). — Gent, Secretariaat der Academie, 1958 ; in 8, xvii-113 p.

M. V. E. rappelle succinctement ce qu'on sait de la vie de ce prêtre séculier, qui vécut principalement à Ruremonde et à Gand (1544 ou 1545-1608). Parmi ses œuvres spirituelles, celle qui est éditée ici se trouve dans le manuscrit *Gand Univ. 1335*. L'édition est faite en suivant ce texte aussi fidèlement que possible, en restituant les abréviations, en corrigeant les fautes de graphie et en adoptant une ponctuation moderne.

F. Vandenbroucke.

S. Alfonso M. de Liguori. *Opere ascetiche. Introduzione generale a cura di* O. Gregorio, G. Cacciatore, D. Capone. *Premessa di* G. De Luca. — Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1960 ; in 8, xvii-409 p. et 9 pl.

La Congrégation du T. S. Rédempteur a entrepris l'édition critique des œuvres ascétiques de saint Alphonse de Liguori (1696-1787). Le tout comportera 18 volumes. Sept ont déjà paru de 1933 à 1939. Le volume que nous présentons est une introduction générale, confiée à trois auteurs. Le P. Gregorio (p. 3-118) s'attache à la reconstitution du texte. Nous n'avons ni autographes, ni apographes ni même des épreuves d'imprimerie corrigées par le saint ; mais d'autre part nous n'avons pas à nous soucier de deux problèmes qui sont la croix des médiévistes : l'authenticité et la date des écrits. Le P. G. peut nous donner, année par année, la suite des 72 écrits authentiques publiés au cours des années 1730-1778. Saint Alphonse n'a pas eu de plan préétabli : les écrits se suivent au gré des prédications occasionnelles, et quand le saint en avait publié plusieurs, il les réunissait en un ensemble plus commode. Les chapitres suivants sont consacrés à l'orthographe et à la ponctuation, aux vicissitudes de la collection des écrits et à leur état présent, à la liste des éditions, à la valeur des éditions des deux frères Remondini (1757 à 1787) et de G. F. Paci qui, depuis 1748,

commença à réimprimer les œuvres du saint. Dans un appendice on trouvera nombre de remarques sur la langue toscane.

Le P. Cacciatore (p. 119-291) traite des sources et de la manière dont saint Alphonse les utilisait (le saint fusionne plusieurs textes en un seul, ne se soucie guère des attributions erronées, modifie les textes selon les besoins de la cause) ; en tout cela, saint Alphonse manquait passablement de sens critique. Le P. C. s'attache aussi à distribuer les sources d'après les thèmes développés, par exemple Marie, la passion, l'incarnation etc., et enfin s'intéresse aux *exempla* dont se servait le prédicateur. Le P. C. ajoute deux appendices fort instructifs sur le genre littéraire des écrivains spirituels du XVII^e siècle et sur la littérature des *exempla*.

La troisième partie de l'introduction (p. 291-388) est due au P. Capone, qui étudie les citations qu'on rencontre chez saint Alphonse et la manière dont celui-ci en recueillait le matériel. Le P. C. distingue trois périodes dans l'activité littéraire du saint : de 1732 à 1751, intense activité missionnaire, où il lui fut difficile de se documenter et où il utilisa beaucoup un manuel de dévotion antérieur à 1748 ; de 1751 à 1769, existence plus stable, plus favorable à des études documentées (c'est alors qu'il rédigea sa *Theologia moralis*) ; et enfin de 1769 à 1776, années où le saint, accablé par la maladie, ne put guère faire du travail approfondi. Chemin faisant, le P. C. réduit à de plus justes proportions l'opinion de certains auteurs qui condamnent en bloc la valeur des citations de saint Alphonse.

Cette Introduction est le fruit de patientes recherches ; elle sera grandement utile aux éditeurs des tomes à paraître encore, et tout autant au lecteur, qui trouvera d'abondantes données sur la littérature théologique et ascétique des XVII^e et XVIII^e siècles. Espérons qu'elle marquera aussi la reprise de l'édition, interrompue depuis plus de vingt ans. O. Lottin.

P. Blanchard. *Le Vénérable Libermann, 1802-1852*. T. I : *Son expérience, sa doctrine*. II : *Sa personnalité, son action* (Études carmélitaines). — Bruges, Desclée de Brouwer, 1960 ; 2 vol. in 8, 573 et 517 p. Fr. 450.

Le présent ouvrage sur Jacob Libermann, fils de rabbin, né à Saverne en 1802, baptisé à Paris le 24 décembre 1826 sous les noms de François-Marie-Paul, fondateur d'une Congrégation de missionnaires, mort le 2 février 1852, n'est pas une biographie, bien qu'en décrivant avec soin l'itinéraire mystique du serviteur de Dieu M. B. s'y réfère constamment. Il est plutôt une étude de psychologie et de doctrine religieuse qui déborde l'observation de la vie spirituelle de ce maître incontesté, à la fois représentant authentique du peuple d'Israël et témoin héroïque du Christ et de l'Église.

Ses lettres spirituelles et d'autres écrits ont naguère été édités consciencieusement. Des histoires du P. Libermann ont été écrites avec ferveur, après information sérieuse ; des écrits de circonstance assez nombreux, des études souvent très poussées ont été publiés. Cependant une méthode rigoureuse n'avait pas toujours été utilisée ; aucun des portraits n'était définitif ni satisfaisant ; des éléments de première importance n'avaient pas été mis à la place qui leur revenait. Or le présent ouvrage semble bien définitif. Le savant professeur des Facultés théologiques de Lyon l'a préparé depuis plusieurs années dans des études de théologie et de spiritualité. Il a laissé mûrir lentement son travail qui est d'une ampleur et d'une précision remarquables. Il a analysé, avec une volonté de synthèse, une doctrine qui s'était développée dans l'expérience. Le savant

auteur n'a pas voulu atteindre une systématisation que Libermann condamnait. Plutôt que de s'exposer à la fausser en la durcissant, M. B. énumère les caractères de cette spiritualité.

La première partie expose les fondements de l'expérience, à savoir son conditionnement, la nature du terrain sur lequel a fleuri la grâce, les étapes de l'itinéraire, les influences qui se sont exercées sur lui. La deuxième partie analyse la structure de l'expérience et esquisse la synthèse de sa spiritualité. La troisième partie étudie l'expérience sacerdotale, celle du directeur, du missionnaire, du fondateur. Le travail a fait l'objet d'un examen spécial de la Sacrée Congrégation des rites et a été jugé très favorablement.

Qu'on nous permette une petite remarque. Le P. Libermann, dit avec raison l'auteur, nourrit peu d'enthousiasme pour saint François de Sales. Nous ne pouvons nous empêcher d'en éprouver une certaine surprise ; il nous semble cependant que sa doctrine s'accorde en réalité avec celle du saint évêque autant qu'avec celle de sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus, dont M. B. se plaît à souligner la parenté spirituelle avec Libermann.

Les onze cent pages de cet ouvrage, qui ont exigé de longues années de travail, recèlent un vrai trésor spirituel, particulièrement actuel face aux problèmes d'aujourd'hui. I. Van Houtryve.

Notes bibliographiques

R. Facecchia S. O. Cist. *San Bernardo di Chiaravalle* (Gens sancta, 57). — Bari, Edizioni Paoline, 1959 ; in 12, 309 p. L. 450.

Le P. F. adresse cette vie anecdotique de saint Bernard au grand public ; on pourrait même dire : au peuple, tant il se tient loin de toute érudition. Pour rendre son exposé plus vivant, il crée volontiers des dialogues entre les personnages en cause ; et pour mieux célébrer en saint Bernard un intrépide défenseur de la foi, il fausse parfois légèrement les situations : c'est ainsi qu'au concile de Reims, Gilbert de la Porrée est présenté comme un « hérétique » qui défend ses nouveautés avec une « effronterie de charlatan » (p. 217). L'ouvrage se lit d'ailleurs très agréablement. O. Lottin.

E. Mâle. *The Gothic Image. Religious Art in France of the Thirteenth Century*. Translated by D. Nussey (Harper Torchbooks, 44). — New York, Harper & Brothers, 1958 ; in 8, 415 p. et 190 pl.

The Gothic Image est la réimpression d'une traduction anglaise faite dès 1913 sous le titre : *Religious Art in France of the Thirteenth Century*. Il y a moins lieu de souligner la haute valeur de l'œuvre de Mâle que de faire remarquer à quel point le style, vigoureux et rafraîchissant, correspond aux idées exprimées. Quoique la traduction ait été faite en 1913, on n'y constate aucune trace d'archaïsme. On peut seulement regretter que les reproductions soient moins nettes que dans l'original et cela, en partie, à cause d'un papier de moindre qualité. P. B.

P. Hinz. *Der Naumburger Meister*. Ein protestantischer Mensch des XIII. Jahrhunderts. 8. Auflage. — Berlin, Evangelische Verlagsanstalt, 1960 ; in 8, 172 p. et 81 pl.

Cette huitième édition (la première date de 1951) est essentiellement identique à la précédente. Elle ne nous donne pas un exposé systématique sur le sujet, mais le résultat d'une série de conférences. Le sous-titre nous dévoile l'intention de l'auteur. Celui-ci veut prouver que le Maître de Naumburg a subi l'influence des Vaudois et qu'il était un protestant avant la lettre. Les arguments ne sont pas toujours probants. Je pense par exemple à l'interprétation donnée à l'attitude de la sainte Vierge auprès du crucifié (p. 152). Le geste, pour ainsi dire classique, par lequel elle désigne le Christ serait, d'après M. H., une invitation à ne plus prier la Vierge mais le Seigneur. Une telle interprétation n'est possible que lorsqu'on aborde l'œuvre d'art avec des préjugés, sans s'occuper de sa réalité esthétique. Plusieurs fois on a l'impression que ce n'est pas l'œuvre d'art qui se trouve au point de départ, mais plutôt une idée préconçue.

Les reproductions, par contre, sont de très bonne qualité. P. B.

Les saints abbés de Cluny. Textes choisis, traduits et présentés par R. Oursel (Les écrits des saints). — Namur, Éditions du Soleil levant, 1960 ; in 12, 184 p. Fr. 51.

Après avoir évoqué dans des pages d'introduction la fonction majeure que la grande abbaye bourguignonne assuma, au sein de la chrétienté turbulente des X^e^ et XI^e^ siècles, grâce à une lignée de hautes figures abbatiales, M. O. présente des textes choisis des écrits de l'abbé Bernon († 926) et des saints Odon († 942), Odilon († 1048) et Hugues († 1109). Ce sont des testaments, des sermons, des hymnes, des lettres.

Comme le constate M. O., ni Bernon, certes, ni Mayeul, ni Hugues n'ont légué à l'histoire, autant qu'il semble, de traités littéraires ; des études récentes s'emploient cependant à mettre en lumière la qualité doctrinale, associée à un mérite stylistique certain, des écrits d'Odon, d'Odilon et de Pierre le Vénérable enfin, clé et aboutissement suprême, passablement méconnu, de cette « école ».

G. Michiels.

S. Clasen O. F. M. *Antonius, Diener des Evangeliums und der Kirche.* — München-Gladbach, B. Kühlen, 1959 ; in 4, 136 p. et 244 illustr. Mk. 16. 50.

Encore une vie de saint Antoine de Padoue, adressée celle-ci au grand public allemand : le récit de l'activité missionnaire du saint lors de ses séjours en Italie, en France, puis de nouveau en Italie. Cet ouvrage constitue en outre un magnifique album de reproductions dont la plupart remplissent toute la page in 4° : portraits du saint et scènes du temps, photographies de panoramas, églises et autres monuments des villes françaises et italiennes où il a prêché ; bref, une réussite. O. Lottin.

S. Bonaventure. *Les trois voies de la vie spirituelle.* Introduction, traduction, notes de J.-F. Bonnefoy O. F. M. — Montréal, Éditions franciscaines, 1945 ; in 12, 143 p.

Le P. B. a voulu rendre plus accessible aux simples fidèles ce traité ascétique. Il n'a pas l'intention de commenter le précieux opuscule mais seulement d'indiquer ses idées générales, le sens de ses principales divisions et des termes qui reviennent le plus souvent sous la plume du Docteur séraphique. Sa traduction, basée

sur l'édition du texte critique de Quaracchi, veut rendre la pensée de saint Bonaventure plutôt que les mots qu'il a employés. G. MICHIELS.

G. SIEWERTH. *Die Abstraktion und das Sein nach der Lehre des Thomas von Aquin* (Reihe Wort und Antwort, 21). — Salzburg, O. Müller, 1958 ; in 12, 97 p.

Cette plaquette fait preuve d'une familiarité réelle avec l'œuvre de saint Thomas ; elle pourra aider utilement quiconque veut se faire une idée des thèses qu'il propose en logique, et même en métaphysique, la première menant au seuil de la seconde. Toutefois, le dessein de M. S. est plutôt de confronter la pensée thomiste ainsi décrite avec les positions de la philosophie moderne.

F. VANDENBROUCKE.

C. PEPLER O. P. *The English Religious Heritage*. — London, Blackfriars Publications, 1958 ; in 8, VII-444 p. Sh. 27. 6.

Le P. P. publie une série d'articles qu'il avait déjà livrés à l'impression dans *The Life of the Spirit*, revue des Dominicains anglais. Ces articles avaient été conçus selon un plan systématique, dont on perçoit maintenant le dessein d'ensemble. L'auteur a voulu extraire des écrits spirituels anglais, et notamment de ceux du XIVe siècle, leur « héritage religieux ». Les débuts de la vie chrétienne, ses progrès, sa perfection forment trois thèmes majeurs, auxquels le P. P. joint celui qu'il appelle « la voie de la sagesse ». L'auteur cite volontiers les textes en anglais moderne, et il souhaite que son étude incite le lecteur à prendre en mains les chefs-d'œuvre de la littérature spirituelle de l'Angleterre médiévale. On peut regretter qu'il ait négligé de donner une bibliographie, où l'on découvrirait facilement les éditions utilisées et recommandées, et une table des auteurs cités. F. VANDENBROUCKE.

NICOLAS CABASILAS. *La vie en Jésus-Christ*. Traduit par S. BROUSSALEUX. 2e éd. (Collection Irénikon). — Chevetogne, 1960 ; in 8, 234 p. Fr. 108.

Réédition d'un des ouvrages théologiques et spirituels de cet écrivain du XIVe siècle byzantin que Bossuet appelait « l'un des plus solides théologiens de l'Église grecque depuis trois ou quatre cents ans ». En 1931, M. B. avait publié cette traduction française, aujourd'hui épuisée, aux éditions d'Irénikon. Le texte, maintenu tel quel par dom O. Rousseau, représente bien la pensée de l'auteur et se lit agréablement. Mais le nouvel éditeur, tout en reprenant le résumé de l'ouvrage fait par M. B. met à profit les dernières études sur Nicolas Cabasilas et remplace l'Introduction par une mise au point qui semble définitive.

Docteur d'une mystique sacramentaire et ecclésiale, Cabasilas aime à commenter les rites de l'Église dans un esprit objectif et communautaire.

I. VAN HOUTRYVE.

C. H. KURZ. *Johan Hus. Ein Vorkämpfer der Reformation* (Zeugen des gegenwärtigen Gottes, 107). — Giessen, Brunnen-Verlag, 1956 ; in 12, 59 p. Mk. 1. 60.

Cette plaquette de vulgarisation retrace la biographie de Jean Hus et se plaît à souligner, comme le fait déjà le titre, en quoi il fut un précurseur de la

Réforme. L'historien n'y apprendra certes pas grand-chose. Il s'étonne même de découvrir, parmi les sources auxquelles on fait appel (p. 59), la relation de la mort de Hus qu'on lit dans la lettre inauthentique du Pogge, et non le récit du procès et du supplice contenu dans la relation de Mladoňovice (éditée dans les *Documenta* concernant Hus par F. Palacký, Prague, 1869).

F. Vandenbroucke.

Thomas a Kempis. *Textes marials.* Présentés et traduits par A. Triclot T. I. — Le Puy, X. Mappus, 1958 ; in 8, 255 p.

Ce premier volume de textes marials traduits en français se base sur l'édition des œuvres de Thomas a Kempis par le P. Sommalius S. J. (Anvers 1600). Il s'agit d'abord d'extraits des *Conférences aux novices* ; puis d'extraits des *Conférences ou allocutions pour divers auditoires,* en général conventuels ; enfin d'extraits d'*Écrits intimes de contemplation spirituelle,* c'est-à-dire du *Soliloque de l'âme,* du *Jardin des roses,* de la *Vallée des lys* et des *Trois tentes.* Ces pages révèlent un aspect assez mal exploré de la physionomie spirituelle de Thomas a Kempis, surtout connu par les livres de l'*Imitation* où les allusions mariales sont inexistantes. Un autre volume, de prières et de méditations, achèvera de donner une idée de l'œuvre mariale de Thomas a Kempis.

F. Vandenbroucke.

Sir David Lindsay. *Squyer Meldrum.* Edited by J. Kinsley (Nelson's Medieval and Renaissance Library). — Edinburgh, Th. Nelson, 1959 ; in 12, v-121 p. Sh. 10.

Cette biographie en vers, écrite au milieu du XVI^e^ siècle par Sir David Lindsay, chante la vie héroïque d'un seigneur écossais. Une édition en a paru en 1582, puis en 1594, mais son auteur avait vécu bien auparavant (c. 1485-1555). Le héros du poème était son contemporain (il est mort peu après 1550). Son histoire intéresse surtout la vie militaire et chevaleresque. Cette nouvelle édition (p. 21-72) est basée sur celle de 1594. Des notes, une bibliographie et un glossaire y font suite.

F. Vandenbroucke.

G. Thils. *Orientations de la théologie* (Bibliotheca Ephemeridum theologicarum Lovaniensium, 11). — Louvain, Ceuterick, 1958 ; in 8, 188 p.

Ce volume est de ceux que tout professeur de théologie doit posséder, ne serait-ce qu'en raison des renseignements bibliographiques qui l'émaillent. L'auteur commence par un aperçu sur l'actuel « retour aux sources », dans le triple domaine biblique, liturgique et patristique. Puis viennent des exposés, toujours de la même qualité bibliographique, sur les « remous de la critique » et les positions présentes de l'apologétique ; sur l'ecclésiologie en développement (y compris l'œcuménisme) et l'anthropologie (place du laïc dans l'Église et de l'homme dans le monde) ; sur la théologie morale et la spiritualité ; sur les rapports entre les courants philosophiques actuels (dont le marxisme et l'existentialisme, voire le thomisme renouvelé) et la théologie. S'il est *une* orientation de la théologie qui se dégage de ces orientations, dit en conclusion M. Th., c'est qu'elle veut être « présence » au monde (p. 183).

F. Vandenbroucke.

E. Quarello. *Peccato e castigo nella teologia cattolica contemporanea* (Biblioteca del « Salesianum », 51). — Torino, Società editrice internazionale, 1958 ; in 8, 116 p. L. 600.

M. Q. groupe autour de quelques thèmes les positions des moralistes catholiques, actuels ou récents, sur le châtiment : la peine et la restauration de l'ordre violé, la peine et la violation de la loi divine, la peine et la réparation de l'offense faite à Dieu, la peine et la « conversion désordonnée vers les créatures ». Deux tendances fondamentales se font jour : celle qui voit dans la peine la conséquence naturelle du péché et celle qui y voit une intervention personnelle de Dieu châtiant le pécheur. Les professeurs de morale apprécieront les nombreux textes cités et la bibliographie (p. 109-113). F. Vandenbroucke.

W. O. Martin. *Metaphysics and Ideology* (The Aquinas Lectures, 1959). — Milwaukee, Marquette University Press, 1959 ; in 12, viii-87 p. Dl. 2. 50.

M. M. commence par déterminer quatre critères qui permettent de considérer la métaphysique comme une science et non ce qu'on appelle une « idéologie » : ce sont ceux qu'il désigne comme critères d'autonomie, de continuité, de systématisation et d'adéquation. Appliquant ces critères à l'histoire de la métaphysique, du platonisme à l'existentialisme et à la phénoménologie, M. M. exclut absolument que la métaphysique soit une « idéologie » (par exemple en raison de son caractère abstrait). Il faudrait même éviter l'emploi de termes qui prêteraient à les confondre et le métaphysicien devrait s'orienter vers un « réalisme modéré » (p. 74). La confusion entre les deux, ou même cette conviction que « l'idéologie est le secret de la métaphysique », serait comparable à cette autre conviction actuelle, voisine de celle-ci, que « l'athéisme est le secret de la religion » (p. 76-77).
F. Vandenbroucke.

M.-F. Sciacca. *Acte et être*. Traduit de l'italien par F. Authier (Philosophes italiens). — Paris, F. Aubier, 1958 ; in 12, 226 p.

Ce petit livre est de ceux qu'on ne peut résumer : il constitue une réflexion d'une densité exceptionnelle sur le problème ontologique. Cette réflexion a été divisée en deux chapitres, qui ont pour guides les deux aspects complémentaires que l'ontologie classique donne à l'être : l'essence de l'être, qui est d'être acte, et son existence, ou plutôt les « existants ». Ce dernier chapitre met en relief le « déséquilibre » de l'homme et mène le lecteur devant l'Être absolu ou Dieu, selon une démarche inspirée de Rosmini (voir surtout à ce propos p. 162-176). Ces réflexions ne sont pas entièrement inédites, comme le déclare l'avant-propos ; mais elles sont bienvenues en traduction française.
F. Vandenbroucke.

E. Gilson. *Le philosophe et la théologie* (Le signe). — Paris, A. Fayard, 1960 ; in 12, 261 p. Fr. 10.

Ce petit volume se présente plus comme une autobiographie que comme un traité abstrait. Mais, au cours de sa carrière de philosophe et d'historien, M. G. a été le témoin attentif de certains remous qui préoccupèrent le monde intellectuel à partir du début du siècle, si bien que ce récit finit par dire tout ce que

dirait un traité abstrait. Le modernisme fut l'un de ces épisodes. La carrière sans pareille de Bergson en est un autre. Et bien d'autres noms jalonnent cet itinéraire : Durkheim, Laberthonnière, Sertillanges, Maurras, Maritain. Il s'agissait certes, pour M. Gilson, d'être philosophe et non théologien, et il sut pratiquer « l'art d'être thomiste » sans projeter dans son thomisme des solutions toutes faites, lui venant des théologiens. Mais il a confiance dans l'avenir de la philosophie chrétienne, guidée par « la foi, mère de l'espérance, dont l'essence profonde est d'être une intention vivante en mouvement vers Dieu ».

F. VANDENBROUCKE.

P. BARRAU, CH. BOUCHAUD etc. *L'homme au regard de la foi*. — Paris, Éditions ouvrières, 1959 ; in 12, 277 p.

Ce volume reproduit, parfois en résumé, des leçons données en 1956 à une session doctrinale de l'Union des religieuses hospitalières et sociales de France. Ces leçons ont été groupées autour de trois thèmes : nature de l'homme (données de la science, de l'Écriture, de la tradition), conditionnement de l'homme (données de la psychologie et de la sociologie) et vocation de l'homme (le corps et la communication des consciences, consécration du corps, ascèse, résurrection). A l'heure où l'homme est en péril, à l'heure aussi où un faux humanisme guette nos contemporains, ces conférences viennent à point pour que renaissent la « foi en Dieu » en même temps que la « foi en l'homme ».

F. VANDENBROUCKE.

L. MONDEN S. J. *Le miracle, signe de salut* (Museum Lessianum, section théologique, 54). — Bruges, Desclée de Brouwer, 1960 ; in 8, 328 p. Fr. 210.

Ce livre du P. M. vient à une heure opportune : il est certain que l'opinion chrétienne se pose de plus en plus des questions troublantes en confrontant les notions traditionnelles et simplistes qu'elle partage trop souvent sur le miracle-prodige divin avec des manifestations para-normales, démoniaques ou simplement humaines, dans le christianisme ou en d'autres religions, en confrontant aussi les miracles, ceux de l'Évangile entre autres, avec les enseignements récents d'une certaine exégèse et de la science. Le P. M. tient compte de tous les aspects du problème. Il commence par une « théologie du miracle », examen à la lumière de la foi : cette analyse illustre le sens et la structure du miracle, et ainsi « sa vertu apologétique » de preuve de la crédibilité de la révélation. Poursuivant cet examen, il recherche si des miracles se produisent réellement et si on peut les discerner avec certitude comme signes divins. Ce dernier point amène l'auteur à préciser la preuve de la vérité de l'Église catholique par les « miracles majeurs », ceux de Lourdes par exemple, miracles qu'on ne trouve pas hors de cette Église. Écrit dans une langue accessible à tout homme cultivé, parsemé de récits et de témoignages captivants, ce volume apprendra également beaucoup au théologien, habituellement trop enclin à ne voir dans le miracle que sa portée apologétique.

F. VANDENBROUCKE.

Le sort des « Statuta Ecclesiae antiqua » dans les Collections canoniques jusqu'à la « Concordia » de Gratien

Les *Statuta Ecclesiae antiqua*, cette honnête compilation touchant la théologie, la discipline ecclésiastique et la liturgie, et promue, on ne sait comment, au rang de IV^e^ concile de Carthage, attendait depuis longtemps leur éditeur. C'est maintenant chose faite, et bien faite : M. l'abbé Munier vient de nous doter d'une édition et d'études critiques qui ne laissent rien désirer [1]. Ses recherches l'ont amené à placer la composition de ce texte entre les années 476 et 485, et à en attribuer la paternité, avec beaucoup de probabilité, à Gennade de Marseille. Il nous a paru intéressant d'étudier quel fut par la suite le sort des *Statuta* dans les diverses collections canoniques jusques et y compris Gratien. Une telle étude laisse une marge d'incertitude, car trop de collections canoniques et des plus importantes attendent une édition critique. Nous avons essayé d'y remédier en recourant aux manuscrits, chaque

1. Ch. Munier, *Les Statuta Ecclesiae antiqua. Édition, Études critiques*, Paris 1960. Aux sources utilisées par le compilateur, et décelées avec beaucoup d'acribie par Ch. Munier (*op. cit.*, p. 105-169), ne faut-il pas ajouter le Code Théodosien, au moins pour le *cap.* 81, *Conventicula haereticorum non ecclesias sed conciliabula appellanda* ? On lit en effet dans le *Cod. Theod.*, lib. 16, tit. 1, lex 2 : « Hanc legem sequentes christianorum catholicorum nomen iubemus amplecti, reliquos vero dementes vesanosque iudicantes haeretici dogmatis infamiam sustinere, *nec conciliabula eorum ecclesiarum nomen accipere...* » (On lit aussi dans le *Cod. Just.*, lib. 1, tit. 5, lex 5 : « ...sive de donationibus in hereticorum conventicula quae ipsi audacter ecclesias nuncupare conantur factis... », mais il semble qu'il s'agisse d'un déplacement de textes ; comparer *Cod. Theod.*, lib. 16, t. 1, lex 2 et *Cod. Just.*, lib. 1, tit. 1, lex 1).

Pour la bibliographie générale sur les *Statuta*, nous renvoyons à l'ouvrage de Ch. Munier, p. 3-8.

Nous tenons à exprimer toute notre reconnaissance à M. le Prof. J. Gaudemet, qui a suscité et dirigé cette étude, et à M. l'abbé Ch. Munier, qui nous a indiqué de précieuses mises au point. Qu'ils veuillent bien trouver ici l'expression de notre gratitude.

fois que cela nous a été possible. Mais trop souvent nous n'avons collationné qu'un seul manuscrit d'une collection. Le lecteur devra donc utiliser prudemment telle ou telle de nos conclusions, en tenant compte de l'étendue, parfois bien limitée, de notre information.

Les *Statuta* comprennent trois parties bien distinctes :

a) un préambule *Qui episcopus ordinandus est*, indiquant l'examen à faire subir au candidat à l'épiscopat, et la profession de foi, trinitaire et christologique, à laquelle il doit souscrire,

b) une série de canons disciplinaires, visant principalement le clergé,

c) un rituel d'ordination, auquel sont rattachées des prescriptions concernant les vierges, les époux et les veuves.

Les manuscrits nous ayant transmis le texte des *Statuta* ont été répartis par M. Munier en trois groupes principaux : gaulois, italien et espagnol. Ces trois groupes se distinguent très nettement par les caractéristiques suivantes :

1. — Dans la tradition gauloise, le titre est *Statuta Ecclesiae antiqua*, même lorsqu'on y joint la mention *Canones Carthaginenses*, due au voisinage accidentel des canons antipélagiens du concile de Carthage de 418. L'ordre de la compilation est le suivant : préambule, canons disciplinaires (numérotés de 1 à 89 et disposés sans ordre logique), rituel d'ordination (*capitula* 90 à 102).

2. — Dans la tradition italienne, le titre est *Statuta antiqua Orientis* ou *Constituta antiqua Orientis* ; l'ordre est le même que dans la tradition gauloise : préambule, canons disciplinaires et rituel d'ordination, mais le préambule est augmenté d'une phrase (sauf dans la *Collection du Vatican*) : *In cuius ordinatione etiam aetas requiratur quam sancti Patres in praeeligendis episcopis constiterunt*, phrase qui transforme ainsi le *cap.* 13 de la recension gauloise : *Ut in sacerdotibus ordinandis etiam aetas requiratur*, qui devenait dans cette tradition italienne : *Sacerdotibus etiam ordinandis ab aliis requiratur* (*et alii requirantur* dans la *Collection du Vatican*). Signalons aussi, dans ce groupe italien, une addition très longue faite au *cap.* 31, concernant l'utilisation des biens d'Église par les prêtres ou les diacres, et qui paraît avoir été empruntée au concile d'Agde de 506 (*can.* 49).

3. — Dans la tradition espagnole, le titre est *Concilium quartum Carthaginense*, auquel est joint parfois, après la table des *tituli canonum*, le titre *Statuta Ecclesiae antiqua*. L'ordre, propre à cette tradition, est celui-ci : préambule (numéroté *cap.* 1), rituel d'ordination (introduit par une cheville *Dehinc disponiturqualiter ecclesiastica officia ordinantur* : *cap.* 2 à 13), canons disciplinaires (disposés dans un ordre systématique, selon les degrés de la hiérarchie qu'ils concernent : évêque, prêtres,

diacres, etc.). Il convient de noter que le préambule comporte, comme dans la tradition italienne, l'addition *In cuius ordinatione ... constiterunt.* Le *cap.* 78 (= 21 des recensions gauloise et italienne) est dédoublé par suite d'une dittographie (texte concernant le viatique des pénitents). Enfin un canon (le 104e) a été ajouté, sur les veuves qui manquent à leur vœu de continence [2].

Dans la première partie de cette étude, nous indiquerons, en suivant la chronologie de Le Bras et Fournier [3], quelles collections canoniques ont utilisé les *Statuta* et comment elles l'ont fait ; nous rechercherons, dans la seconde partie, à quelles sources, au moins indirectes, la *Concordia* de Gratien a pu emprunter ses extraits des *Statuta.*

I

Dans la période qui précède la réforme carolingienne, les *Statuta* ont été insérés dans toutes les grandes collections qui ont vu le jour en Gaule, en Irlande et en Espagne, toutes régions remarquables alors par leur activité canonique. Les compilateurs paraissent avoir été le plus actifs au début de cette période, soit de 525 à 560, dans la vallée du Rhône, principalement à Arles, donc tout près du lieu de naissance de nos *Statuta.* C'est à ces canonistes gaulois que nous devons les collections dites, d'après le lieu de dépôt ou de découverte des manuscrits, de Corbie, Lorsch, Toulouse-Albi et Cologne. La collection de Corbie (*Paris Nat. lat. 12097*) ne contient les *Statuta* qu'en appendice, mais il est certain, d'après la table du manuscrit, que les *Statuta,* y compris le rituel d'ordination, intitulé *Capitola canonum de ordinationibus clericorum,* se trouvaient dans l'archétype de cette collection [4]. Dans la collection de Lorsch (*Vat. Pal. 574* et *Gotha Landesbibl. I. 85*), les

2. Ch. Munier (*op. cit.*, p. 70) n'a donné dans son édition que les variantes de l'*Hispana* d'Autun et d'un manuscrit des Fausses Décrétales, l'*Ottobonianus 93.* Il est vrai que ce sont ces deux collections qui ont eu le plus d'influence, mais nous regrettons l'absence des variantes de l'*Hispana* pure, d'autant plus que l'*Hispana* d'Autun et les Fausses Décrétales étant désignées dans l'apparat critique de M. Munier par la lettre *h,* un lecteur non averti pourra peut-être prendre pour celles de l'*Hispana* des variantes qui sont celles de l'*Hispana gallica,* et même plus exactement d'une recension particulière de la *Gallica* ; ainsi le ms. *Vienne Nat. 411,* seul représentant de la *Gallica* primitive, a bien l'interpolation *in cuius ordinatione... constiterunt,* qui a disparu dans l'*Hispana* d'Autun et les Fausses Décrétales. Elle se lit aussi dans l'*Hispana* pure ; cf. C. García Goldáraz, *Los Concilios de Cartago de un códice Soriense,* Roma 1960, p. 98, lin. 19-22.

3. P. Fournier et G. Le Bras, *Histoire des collections canoniques en Occident,* 2 vol., Paris 1931-32.

4. F. Maassen, *Geschichte der Quellen und der Literatur des canonischen Rechts,* t. I (seul paru), Gratz 1870, p. 563-564.

Statuta sont placés, sous le titre *Synodus Africana episcoporum ducentorum quattuor decem*, après une lettre de Jean II à Césaire d'Arles et sont suivis immédiatement du concile de Valence de 374. Cette insertion doit être remarquée pour deux raisons : d'une part, ces trois pièces, — lettre du pape Jean II, *Statuta*, concile de Valence de 374, — forment un dossier relatif à l'affaire de l'évêque de Riez Contumeliosus, au jugement de dom Morin, et sont une preuve que S. Césaire considérait les *Statuta* comme un synode africain [5], croyance attestée implicitement dès 506 dans le canon 43 du concile d'Agde ; d'autre part, le voisinage du concile de Valence de 374 sera la cause d'une attribution des *Statuta* à ce concile par des collections postérieures [6]. La collection de Toulouse-Albi (*Toulouse Bibl. munic. 364, Paris Nat. lat. 8901, Albi Bibl. munic. 2* et *38*) insère les *Statuta* dans une série de conciles gaulois sous le titre *Synodus Africana episcoporum CCXIIII*. Le rituel d'ordination est donné parmi d'autres extraits des *Statuta* sous l'inscription : *In his canonibus continentur ordinationes omnium graduum et instituta etiam sacrarum mulierum. Ex canonibus Carthaginens. episcoporum CCXIIII*. Dans les manuscrits d'Albi, à la fin de la collection, les *Statuta* sont repris, entre les conciles de Laodicée et de Chalcédoine, avec le titre de *Constituta Bytinie sinodi Cartaginensis episcoporum numero CCXIIII*, que suivent immédiatement les neuf anathèmes antipélagiens du concile de Carthage du 1er mai 418, puis les *Statuta* [7]. Dans la collection de Cologne (*Cologne Bibl. capit. 212*), les *Statuta* sont aussi précédés des anathèmes antipélagiens de 418 : l'introduction *Qui episcopus ordinandus est* est même divisée en trois sections continuant la numérotation des anathèmes ! Le texte des *Statuta* est suivi du colophon : *Finiunt constituta synodi Carthaginensis episcoporum CCXIIII qui scripti sunt in urbe Roma de exemplaribus papae sti Leonis*. Dom Morin croyait cette addition primitive, car il estimait que l'auteur des *Statuta* avait emprunté le rituel d'ordination au Sacramentaire gélasien ; dom Botte a bien montré que c'est au contraire le Sacramentaire gélasien qui a fait l'emprunt aux *Statuta* [8]. Nous devons remarquer que dans toutes ces collections gauloises de la première moitié du VIe siècle, — les plus proches, dans le temps et dans l'espace, de la rédaction des *Statuta*, — notre texte est attribué à un concile de

5. G. Morin, *Les Statuta Ecclesiae Antiqua sont-ils de S. Césaire d'Arles ?* dans *Rev. bénéd.* 30 (1913) 339-340.

6. F. Maassen, *Geschichte*, p. 585 sv.

7. F. Maassen, *Geschichte*, p. 592. G. Le Bras, *Notes pour servir à l'histoire des collections canoniques*, dans *Rev. Hist. de Droit français et étranger*, série IV, 8 (1929) 767-780.

8. B. Botte, *Le rituel d'ordination des Statuta Ecclesiae antiqua*, dans *Rech. Théol. anc. méd.* 11 (1939) 229-231.

Carthage de 214 évêques. Seule la collection de Corbie ne précise pas, mais les *Statuta* suivent les anathèmes du concile de Carthage de 418 et le titre courant continue en tête des pages : *Canones Carthaginenses* ; c'est là, à n'en pas douter, l'origine de l'attribution des *Statuta* à un concile de Carthage tenu par 214 évêques.

La deuxième moitié du VI^e siècle (à partir de 560 environ) et le début du VII^e siècle marquent, en Gaule, un ralentissement de l'activité canonique et un déplacement du centre de cette activité : trois des quatre grandes collections de cette période sont probablement à rattacher aux Églises de Sens, Auxerre et Tours. Ce sont les collections de Reims, Saint-Maur, Pithou et Bigot. Seules celles de Saint-Maur et de Bigot ont utilisé les *Statuta*. La première (*La Haye Musée Meermann-Westreenen 9*, *Paris Nat. lat. 1451* et *Vat. Reg. lat. 1127*), la seule collection méridionale de cette période (arlésienne selon Turner, narbonnaise selon Duchesne [9]), place le préambule *Qui episcopus ordinandus est* au début de la collection immédiatement après le *Liber ecclesiasticorum dogmatum* de Gennade, attribué ici à un concile d'Orléans. Les canons eux-mêmes des *Statuta* sont donnés plus loin, après les canons antipélagiens de 418 ; l'ensemble est précédé du titre *Incipiunt capitula canonum concilii Carthaginensis episcoporum CCXIIII*, dans la table, mais dans le corps de la collection l'inscription est *Incipiunt canones Carthaginenses sive Africanarum provinciarum* [10]. La collection de Bigot (*Paris Nat. lat. 2796*) place les *Statuta* après le concile de 418, sous l'inscription : *Item statuta synodi Carthaginensis ducentorum XIIII*. Cette dernière collection a certainement emprunté son texte des *Statuta* à la collection de Corbie, car dans le manuscrit de cette dernière un cahier a disparu, de telle sorte que l'on passe du milieu du *cap.* 96 des *Statuta* au *can.* 13 du 3^e concile d'Orléans de 538. Le même phénomène se trouve dans la collection de Bigot, dont le copiste a recopié le manuscrit de Corbie, tel qu'il l'avait sous les yeux sans s'apercevoir qu'il y manquait un quaternion. Ces deux collections gauloises, de Saint-Maur et de Bigot, rattachent donc les *Statuta* au concile de Carthage de 214 évêques.

Un renouveau d'activité des canonistes gaulois se décèle vers la fin du VII^e siècle, dont témoigne la collection méthodique d'Angers, dont on connaît actuellement 10 manuscrits : 6 énumérés par Maassen, 3 découverts par Schulte, et un par Le Bras, sans compter les extraits.

---

9. G. Le Bras (*Hist. des coll. can.* I, p. 44, note 3) remarque que seule cette collection contient le concile d'Angers de 453, « faible indice pour la localisation ». C. Silva-Tarouca l'attribue à Bourges ou Toulouse (*Zeitschr. kathol. Theol.* 43, 1919, 673).

10. F. Maassen, *Geschichte*, p. 613 sv.

C'est la première collection systématique en Gaule ; elle utilise 80 fragments des *Statuta*, dont le préambule en entier, sous le titre *Kanon Africanus. Statuta Ecclesiae antiqua.* Le rituel d'ordination ne s'y trouve pas, du moins dans *Paris Nat. lat. 1603*, le seul manuscrit que nous ayons examiné [11].

L'Irlande, lieu principal de l'activité canonique des Églises celtes, a surtout produit, au VII^e^ et au début du VIII^e^ siècle, des pénitentiels, qui n'avaient que faire des *Statuta*. Mais elle a aussi élaboré des collections canoniques proprement dites, dont la plus importante qui nous soit restée est précisément appelée *Hibernensis*. Elle doit avoir été composée vers 700, du moins sous sa forme primitive ; les manuscrits nous l'ont transmise en effet sous deux formes, dont on ne sait quelle est l'originale. Cette collection utilise largement les *Statuta*, dont le rituel d'ordination est repris en entier. Quelle recension a été utilisée par le compilateur de l'*Hibernensis* ? Il est difficile de trancher : l'édition faite par Wasserschleben en 1885 est insuffisante, car il a utilisé peu de manuscrits, et au jugement de Le Bras la forme qu'il a éditée n'est peut-être qu'un abrégé de la collection primitive [12]. Le texte des *Statuta* donné par l'*Hibernensis* nous paraît cependant avoir quelque parenté avec la recension hispanique ou avec les citations, libres il est vrai, qu'Isidore de Séville a fait des *Statuta* dans son *De ecclesiasticis officiis*. Ainsi le texte de l'ordination épiscopale est : *Eps, dum ordinatur, duo episcopi ponant manus et teneant evangeliorum codicem super caput, idest super cervicem eius...* [13] Or *super caput et cervicem* est une variante propre à la tradition espagnole. Pour l'ordination du sous-diacre, on lit : *de manu vero archidiaconi accipit urceolum cum aqua et aquamanilem id est scyphum cum aqua et manutergium.* Et S. Isidore nous donne de ce texte des *Statuta* la version suivante : *et ab archidiacono scyphum aquae cum aquamanili et manutergium accipiunt* [14]. Il faut d'ailleurs remarquer que les extraits de S. Isidore sont nombreux dans l'*Hibernensis*, ce qui montre la rapidité

11. F. Maassen, *Geschichte*, p. 821 sv. G. Le Bras, *Hist. des coll. can.* I, p. 49 sv. La table des conciles de cette collection d'Angers donne simplement le titre : *XV. Canones Africanorum firmaverunt episcopi CCXIIII* (F. Maassen, *Geschichte*, p. 968). Il est à noter que ce titre est inséré parmi ceux des conciles gaulois, plus exactement entre le concile d'Épaône (de 517) et le 5^e^ concile d'Arles (de 554).

12. F. Maassen, *Geschichte*, p. 877 sv. G. Le Bras, *Hist. des coll. can.* I, p. 62 sv.

13. *Id est* est écrit en toutes lettres dans *Paris Nat. lat. 3182*, f. 21^r^.

14. *De eccl. off.* II, De origine ministrorum, c. X, De subdiaconis (PL 83, 781). Ch. Munier nous a signalé que le Pontifical de Milan porte la même leçon *scyphum aquae*.

des échanges culturels entre l'Espagne et l'Irlande. Mais d'autre part, lorsque l'*Hibernensis*, collection systématique, nous donne une série de *capitula* des *Statuta*, il semble bien que son auteur avait sous les yeux une collection de la tradition gauloise. Au *lib.* I *De episcopis, cap.* 10 *De variis episcopi observationibus*, l'auteur de l'*Hibernensis* aligne toute une série de *capitula* des *Statuta*. Si nous donnons à ces *capitula* la numérotation qu'ils portent dans la tradition hispanique, nous obtenons les chiffres suivants : *capitula* 14, 20, 35, 15, 16, 18, 17, 19, 21, 27, 22, 23, 34, 31, 84. Au contraire, si nous leur donnons la numérotation de la tradition gauloise, nous avons *capitula* 1, 3, 2, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 11, 10, 14, 12, 15, 16. De même au *lib.* X *De multismodis causis clericorum* sont rassemblés un certain nombre de *capitula* des *Statuta*. Nous avons, selon la numérotation hispanique : 45, 46, 47, 52, 48, 54, 60, 42, 62, 63, 70, 51, 66 ... (ici sont donnés d'autres textes conciliaires), 57, 50, 61, 44. En donnant à ces mêmes extraits des *Statuta* la numérotation qu'ils ont dans la tradition gauloise nous obtenons : 26, 27, 28, 29, 34, 44, 73, 71, 75, 76, 80, 79, 88,... 44,72, 74, 25.

Que conclure ? L'*Hibernensis* peut être confluence de deux traditions (ainsi s'expliquerait le *super caput idest super cervicem* : la tradition gauloise porte *super cervicem* et la tradition italienne *super caput* [15]). Mais cette rencontre peut fort bien s'être produite en Espagne et de là avoir été exportée en Irlande. Il nous paraît plus plausible d'admettre que l'auteur de l'*Hibernensis* a utilisé une collection gauloise et a simplement glosé ses extraits des *Statuta* à l'aide du texte d'Isidore. L'éditeur de l'*Hibernensis*, espérons-le, pourra trancher ce problème, mais il sera intéressant de savoir si l'*Hibernensis* ne reflète pas une ou plusieurs collections canoniques espagnoles antérieures à l'*Hispana*.

L'Espagne, dans le même temps que les chrétientés insulaires, connaissait elle aussi son âge d'or canonique. Les trois grandes collections hispaniques contiennent les *Statuta*. A cela rien d'étonnant, si l'on se rappelle l'importance de l'apport gaulois dans ces collections : échange naturel d'ailleurs étant données les relations étroites entre les Églises du sud de la Gaule et celles d'Espagne. L'*Epitome hispanica* [16],

15. Ch. Munier a bien voulu nous faire remarquer que le ms. *Rome Vallic. XVIII* porte seulement *super verticem*. Ce manuscrit serait de la première forme de l'*Hibernensis*, mais on se heurte ici à la question : la forme longue (que représente en particulier le *Vallic. XVIII*) est-elle la forme primitive ?

16. Il n'en existe encore pas d'édition critique. A. Ariño Alafont a édité le ms. *Vat. lat. 5751*, dans *Colección canónica hispana*, Avila 1941, p. 124-144. Les *Statuta* sont aux pages 134 à 137. Selon Ch. Munier, dans *Revue Sciences rel.* 32 (1958) p. 80-81, ce manuscrit est le plus tardif de l'*Epitome* et dépend du manuscrit de Vérone.

composée à la fin du VI^e ou au début du VII^e siècle, serait, selon J. Tarré, un résumé de la collection wisigothico-arlésienne ou pseudo-*Hispana*, composée à Arles, puis supplémentée en Espagne, avant de prendre le chemin de l'Italie. Dom Séjourné pensait plutôt à la Tarraconaise comme lieu de la compilation [17]. Quoi qu'il en soit cette collection paraît bien avoir eu peu de diffusion en Espagne : sur les 4 manuscrits connus, 3 sont italiens, le 4^e est allemand. Ce qui distingue dans cette collection le texte des *Statuta*, c'est la suppression du préambule et la rédaction abrégée du rituel d'ordination. L'ordre des *capitula* est celui de la tradition gauloise, et le texte est assez fidèle à cette même recension gauloise, mais il a subi des contaminations italiennes tardives [18]. Il donne aussi un abrégé du canon 104 sur les veuves, addition propre, nous l'avons vu, à la recension espagnole. Le texte des *Statuta*, à lui seul, nous montre clairement le périple méditerranéen de cette collection canonique. La collection de Novare [19], comme l'*Epitome*, a beaucoup voyagé et se ressent de ces pérégrinations. Elle a d'ailleurs avec celle-ci des parentés qui supposent une origine commune. Le contenu de la collection de Novare, — conciles gaulois et espagnols, — trahit une origine hispanique, mais tous les manuscrits étant conservés dans les bibliothèques de l'Italie du Nord, il est vraisemblable que c'est dans cette région que la collection s'est répandue. Le texte des *Statuta* contenu dans cette collection est visiblement d'origine gauloise : l'ordre des *capitula* est celui de la tradition gauloise ; on n'y trouve aucune des additions propres aux traditions espagnole ou italienne ; le rituel d'ordination est précédé du titre *Recapitulatio ordinis officiorum ecclesiae*, propre à la recension primitive ; enfin les *Statuta* sont insérés entre le titre du concile de Valence de 374 et le texte de ce concile, confusion qui n'a pu se produire qu'à partir des collections gauloises (cf. *supra*, collection de Corbie) [20]. Cependant les variantes que présente

17. P. Séjourné, *Saint Isidore de Séville*, Paris 1929, p. 273-276.

18. Ch. Munier, *Une forme abrégée du rituel d'ordination des Statuta Ecclesiae Antiqua*, dans *Revue Sciences rel.* 32 (1958) 79-84.

19. Éd. A. Amelli, *Spicilegium Cassinense*, Monte Cassino 1888, t. I, p. 279-285. F. Maassen, *Geschichte*, p. 389 et 717.

20. Le titre est *Incipiunt constitutiones sanctae synodi habitae Valentia civitate sub die IIII Idus Jul. Gratiano IIII et Equicio coss.* Après le texte des *Statuta* on lit le colophon suivant : *Expliciunt statuta synodi apud ecclesiam Valentinam habita die et coss. quibus supra. Sequitur epistola episcoporum suprascripti Valentini concilii. Dilectissimis fratribus per Gallias...* Dom Séjourné, à la suite de Wasserschleben, a voulu voir dans cette insertion des *Statuta* dans les actes du concile de Valence, le témoignage d'une publication officielle des *Statuta*, faite par un concile tenu à Valence en Espagne ; concile d'ailleurs parfaitement inconnu, dom Séjourné le reconnaît explicitement. Cette hypothèse toute gratuite

la collection de Novare par rapport à la recension primitive gauloise décèlent des contaminations espagnoles et italiennes [21].

Ces deux collections, l'*Epitome hispanica* et la collection de Novare, nous ont donc transmis un texte des *Statuta* intermédiaire entre la tradition gauloise et celles d'Espagne et d'Italie. C'est l'*Hispana* pure qui nous donne la véritable tradition espagnole. Son importance est bien connue des canonistes et, pour nos *Statuta*, c'est par elle qu'ils passeront dans la plupart des collections canoniques postérieures. Malheureusement nous n'en avons pas encore d'édition critique. Le P. García Goldáraz vient cependant de reconstituer le texte des conciles de Carthage du manuscrit de Soria d'après les papiers de J.B. Pérez [22]. Ce dernier avait noté les variantes du manuscrit de Soria par rapport à l'édition des Conciles de L. Surius (Cologne 1567), ce qui a permis au P. García Goldáraz de reconstituer ce manuscrit de l'*Hispana*. Nous avons comparé le texte des *Statuta*, devenu quatrième concile de Carthage dans l'*Hispana*, avec l'édition de González [23] et avec le manuscrit de *Vienne Nat. 411*, qui donne la recension gauloise de l'*Hispana*. Les variantes sont très peu nombreuses entre l'édition González et le manuscrit de Soria. Le manuscrit de Vienne offre l'avantage de nous avoir conservé la table de la forme la plus ancienne de l'*Hispana* ; or nous y lisons (f. 4^{v}) : *XV. Sinodus Cartaginensis Africae quarta CC et X episcoporum*. On se souvient que dans les collections gauloises des VI^{e} et

---

suppose que le copiste ou le rédacteur de la collection de Novare s'est doublement trompé : de province, car il aurait attribué au concile de Valence, en Gaule, une proclamation officielle des *Statuta* faite « en réalité » par un concile de Valence en Espagne ; et aussi de date, car selon dom Séjourné ce concile de Valence en Espagne n'est pas de 374, mais d'un siècle plus tard. Tout ceci repose sur une hypothèse de Wasserschleben (émise dans son édition de Réginon de Prüm, citée ci-dessous, p. 465), selon laquelle Valence appartenant à la province ecclésiastique de la *Carthago Nova*, l'inscription de la collection de Novare expliquerait la désignation des *Statuta* comme canons de Carthage. Pour dom Séjourné, c'est l'occasion de disculper S. Isidore, auteur selon lui de l'*Hispana*, d'avoir baptisé les *Statuta*, IV^{e} concile de Carthage. Mais nous avons vu que déjà S. Césaire citait les *Statuta* comme canons africains et que les collections gauloises les rattachaient au concile de Carthage de 418 (P. SÉJOURNÉ, *S. Isidore*, p. 275 et 359-361). Nous proposons ci-dessous une hypothèse sur la précision, donnée par l'*Hispana*, de *quatrième* concile de Carthage.

21. CH. MUNIER, *Les Statuta*, p. 69, en a relevé un certain nombre. Malheureusement il a comparé le texte de la collection de Novare avec celui de l'*Hispana* d'Autun et des Fausses Décrétales. Or ces deux collections représentent une branche de l'*Hispana* qui a subi des influences gauloises et peut-être italiennes.

22. C. GARCÍA GOLDÁRAZ, *Los Concilios de Cartago de un códice Soriense*, Roma 1960.

23. F. A. GONZÁLEZ, *Collectio canonum ecclesiae Hispaniae*, Matriti 1808, reproduite par Migne, PL 84 : les *Statuta* se lisent col. 199-208.

VII^e siècles les *Statuta* étaient attribués à un concile de Carthage de 214 évêques. Un copiste maladroit n'a-t-il pas pu transformer ce concile de 214 évêques en quatrième concile de Carthage de 210 évêques ? Ce même libellé se retrouve dans la table de l'*Hispana* d'Autun (*Vat. lat. 1341*, f. 5) : *XV. Synodus Carthaginis quarta ducentorum decem eporum*[24], et dans la table des Fausses Décrétales (*Angers Bibl. munic. 367* [*354*], f. 7^r, et *Paris Nat. lat. 3852*, f. 4^v). C'est dans l'*Hispana* que nous voyons apparaître pour la première fois le prologue *Cum Aurelius episcopus...* et les autres caractéristiques de la tradition espagnole que nous avons signalées en commençant, ainsi que les suscriptions finales des évêques supposés présents au IV^e concile de Carthage. Cette collection canonique marque une étape décisive dans la destinée des *Statuta* : c'est la recension hispanique, presque exclusivement, qui sera utilisée, après avoir été quelque peu modifiée par le Pseudo-Isidore, par les grandes collections canoniques à partir du XI^e siècle. De l'*Hispana* on composa, dans la seconde moitié du VII^e siècle, une table et peu après des *Excerpta*, dont la forme définitive date de la fin du VII^e siècle. Ceux-ci donnent, à l'intérieur de chacun des titres de la table systématique, un *titulus* résumant le contenu des canons des différents conciles de la collection. Les différents *capitula* des *Statuta* reçoivent ainsi (pour la première fois ?) des *tituli*, qui se retrouveront, modifiés, jusque dans la *Concordia* de Gratien[25].

A la fin de cette période des « temps barbares », VI^e-VII^e siècles, les *Statuta* ont désormais acquis leurs diverses formes : les trois recensions que nous avons décrites, à la suite de Ch. Munier, sont maintenant fixées, et les collections postérieures n'y ajouteront guère que des modifications externes assez peu importantes.

Pendant la période d'anarchie qui précéda la réforme carolingienne, seule l'Église franque, à l'abri des invasions, manifesta quelque activité canonique : cinq collections ont inséré les *Statuta* : l'*Herovalliana*, la

---

24. L'*Hispana* d'Autun comporte deux tables au commencement du manuscrit. C'est la seconde table, correspondant au contenu du manuscrit, qui reproduit celle du manuscrit de Vienne. La première table est celle d'une *Dionysiana* ou *Hadriana* et n'indique pas au n° VIII les *Statuta*, comme l'a cru Ch. Munier (*Les Statuta*, p. 50), mais les 105 canons de la seconde session du concile de Carthage de 419 (cf. Maassen, *Geschichte*, p. 447, et P. Fournier-G. Le Bras, *Hist. des coll. can.* I, p. 96, note 1).

Nous avons pu examiner ces deux manuscrits de Vienne (*Hispana Gallica*) et du Vatican (*Hispana* d'Autun) grâce à l'obligeance de dom Maïeul Cappuyns, bibliothécaire de l'Université catholique de Louvain. Qu'il veuille bien trouver ici l'expression de notre gratitude.

25. PL 84,25-92. Les *Excerpta* sont donnés *in extenso* par C. García Goldáraz, *El Códice Lucense de la colección canónica Hispana*, Roma 1954, t. I, p. 175-336.

première collection de Bonneval, la collection de Saint-Germain, la collection dite de Bourgogne et celle en 400 chapitres. La première est une collection systématique, qui n'est en général qu'une mutilation de la collection d'Angers. Elle utilise cependant des textes qu'on ne trouve pas dans cette dernière : ainsi, au ch. VII de l'*Herovalliana* figure, sous le titre *Capitola ordinationis officialium ecclesiae. Canon Africanus*, le rituel d'ordination des *Statuta* (*cap.* 90-101 de la numérotation gauloise) qui était absent de la collection d'Angers. L'*Herovalliana* suit la tradition gauloise, nous l'avons constaté sur les manuscrits *Paris Nat. lat. 2123* et *3848 B* [26]. La première collection de Bonneval, comme la précédente, suit le plan de la collection d'Angers, qu'elle ne fait guère que retoucher maladroitement (*Paris Nat. lat. 3859*, f. 1-54^{v}). Elle cite les *Statuta* sous le titre, tantôt de *Canon Africanus*, tantôt de *Statuta Ecclesiae antiquae* (*sic*), tantôt de *Canon Africanorum*. Le préambule est placé à la fin de la collection. Le rituel d'ordination ne s'y trouve pas comme dans la collection d'Angers. C'est la recension gauloise qui est suivie [27]. La collection de Saint-Germain (*Paris Nat. lat. 12444*) a emprunté ses éléments à diverses collections, en particulier à l'*Hibernensis*. Elle cite largement les *Statuta*, selon la recension gauloise, avec l'inscription *Canon Africanorum*, ou *Canones Carthaginenses* (le rituel d'ordination y est transcrit presque au complet), mais le compilateur ne les a pas empruntés à l'*Hibernensis*, car son texte des *Statuta* n'en a pas les variantes caractéristiques. De plus la collection de Saint-Germain donne en entier le préambule des *Statuta*, tandis que l'*Hibernensis* n'en fait que deux extraits, du moins dans sa forme brève [28]. La collection dite de Bourgogne et celle en 400 chapitres font partie des collections mixtes de cette époque, qui dans un beau désordre mêlent les collections canoniques antérieures et les pénitentiels. La première (*Bruxelles Bibl. royale 8780-93* [*2493*]) place les *Statuta* au complet, sous le titre de *Statuta ecclesiae antiqua* simplement, entre les Canons des Apôtres et ceux du concile de Gangre ; le texte est celui de la tradition gauloise [29]. La collection en 400 chapitres, collection

26. F. Maassen, *Geschichte*, p. 386 et 828. Dans la table des conciles de l'*Herovalliana*, on lit au n. XIIII : *Canones Cartaginensis episcoporum CCXIIII* (Maassen, p. 970). A. Chavasse, *Le Sacramentaire gélasien*, Tournai 1958, p. 13-14, a noté que l'*Herovalliana* est un témoin indirect de la collection gauloise à laquelle le Sacramentaire gélasien, *Vat. Reg. 316*, a emprunté les textes canoniques insérés dans son rituel d'ordination, *Sacr. Gel.* I, XCV.

27. F. Maassen, *Geschichte*, p. 386 et 833. Nous avons relevé les citations des *Statuta* sur le manuscrit.

28. F. Maassen, *Geschichte*, p. 386 et 836. Les citations des *Statuta* ont été relevées sur le manuscrit.

29. F. Maassen, *Geschichte*, p. 636. Ce manuscrit a été retenu par Ch. Munier pour son édition des *Statuta*.

systématique dont le plan n'apparaît guère, cite les *Statuta* sous le titre *Unica ecclesia*, et une fois seulement sous celui de *Statuta ecclesiastica unica* (corruption de *antiqua*). C'est aussi la recension gauloise qui est suivie dans cette collection ; le rituel d'ordination n'est pas donné [30].

La réforme carolingienne, à partir de Pépin le Bref (vers 740 environ) et surtout sous Charlemagne, fut marquée par un renouvellement partiel des textes principalement par la promulgation de capitulaires, mais ces nouveaux textes n'occupent que peu de place dans les recueils canoniques de l'époque : cette réforme en effet ne veut être qu'une restauration des anciennes règles. Aussi, de même que Charlemagne voulut imposer dans son empire les livres liturgiques de Rome qu'il croyait uniformes, il décida d'appliquer la discipline romaine et, pour ce faire, demanda au pape Hadrien le recueil des textes canoniques de l'Église romaine. Ce que le pape remit à l'empereur en 774, ce fut le vieux recueil de Denys, mais enrichi depuis longtemps. On est convenu d'appeler cette collection l'*Hadriana*, ou la *Dionysio-Hadriana*. Dans sa forme pure, cette collection ne comprenait pas les *Statuta*. Ils ne sont insérés que dans un supplément de l'*Hadriana aucta*, qui ne paraît pas avoir franchi les frontières de l'Italie, et dans un supplément identique à celui-ci, d'un manuscrit de la *Dionysiana*, seconde recension (le *Vat. lat. 5845*). Les pièces de ce supplément se retrouvent selon un ordre systématique dans la collection dite du Vatican (*Vat. lat. 1342* et *Barb. 679*). Ce supplément, au jugement de Ch. Munier [31], fut composé selon toute vraisemblance au début du VI[e] siècle. Ce sont ces collections italiennes, l'*Hadriana aucta*, la *Dionysiana* supplémentée du *Vat. lat. 5845* et la collection du Vatican, qui nous ont transmis la recension italienne des *Statuta*, sous le titre *Statuta antiqua Orientis*, inscription due à une confusion facile, en raison du voisinage de textes orientaux, ou peut-être aussi reflétant les intentions polémiques du rédacteur, partisan de Symmaque [32]. Mais au-delà des Alpes on ne se contenta pas de l'*Hadriana*, reçue en 774 : on remit en honneur les vieilles collections romaines en les supplémentant : on trouve les *Statuta* dans la collection de Diessen (*Munich Staatsbibl. lat. 5508*), qui dérive du groupe Freising et place les *Statuta* entre les canons de Constantinople et ceux de Sardique, et dans la *Quesnelliana* (*Paris Nat. lat. 1454* et *3842 A*), où les *Statuta* sont insérés entre le premier concile d'Orléans et une

30. F. Maassen, *Geschichte*, p. 842. Ce dernier signale 4 manuscrits ; nous avons examiné *Paris Nat. lat. 2316*.

31. *Les Statuta*, p. 65-66.

32. *Ibid.*, p. 67.

lettre de Grégoire le Grand [33] : ces deux collections dépendent, quant aux *Statuta*, de la tradition gauloise. L'*Hispana* elle-même profite de ce renouveau canonique de la réforme carolingienne : elle se répand largement au nord des Pyrénées, dans une recension gallicanisée dont il ne subsiste plus qu'un manuscrit (*Vienne Nationalbibl. 411*) ; elle est mêlée aux éléments des anciennes collections, ainsi dans la collection de Saint-Amand (*Paris Nat. lat. 1455* et *3846*) qui donne les *Statuta*, selon la recension gauloise ; enfin on l'amalgame avec l'*Hadriana*, et c'est principalement l'*Hadriano-Hispana* (*Vat. lat. 1338* et *Hamilton 132*), qui donne la recension espagnole des *Statuta*. De cette dernière compilation on rédigea une collection systématique plus utilisable, à partir des *Excerpta* de l'*Hispana* : la *Dacheriana*, qui utilise quelques *capitula* des *Statuta*, selon la recension hispanique, bien entendu [34]. Ajoutons enfin la collection particulière du *Cresconius gaulois*, reprise de la vieille collection africaine : on y trouve les *Statuta* sous la mention *concilio Clementis* ou *cap. Clementis* [35].

Pour lutter contre la mainmise du pouvoir séculier, conséquence imprévue de la réforme carolingienne, les canonistes recherchèrent les textes anciens, les adaptèrent selon les nécessités de leur temps, et souvent les placèrent sous l'autorité d'un nom qui en imposait ; ils n'hésitèrent même pas à faire des faux. L'élaboration de ces textes, désignés sous le nom général de Fausses Décrétales, caractérise la période qui va de la seconde moitié du IX^e^ siècle au pontificat de Grégoire VII.

On considère généralement la collection dite *Hispana* d'Autun, comme le premier essai de l'atelier pseudo-isidorien. Cette collection reprend la recension gallicane de l'*Hispana*, en y ajoutant des apocryphes. Les *Statuta* s'y trouvent insérés comme quatrième concile de Carthage (*Vat. lat. 1341*, f. 34^v^ sv.). Cette première ébauche précéda sans doute de peu les Fausses Décrétales : celles-ci furent élaborées entre 847 et 852, probablement dans la province de Tours ; l'auteur présente son œuvre sous le nom d'Isidore de Séville († 636) ou du moins on crut le reconnaître sous le vocable d'*Isidorus Mercator* ou *Peccator* que se donnait le compilateur en tête de sa préface. Son texte des *Statuta* présente un certain nombre de variantes par rapport à l'*Hispana*,

33. F. Maassen, *Geschichte*, p. 386 et 454 (coll. de Diessen), 385 et 624 (coll. de Quesnel).

34. F. Maassen, *Geschichte*, p. 848. L. d'Achery, *Spicilegium sive collectio veterum scriptorum*, Parisiis 1672 ; l'édition de la *Dacheriana* est au tome XI, p. 1-51. L'édition de 1723 de cet ouvrage donne une forme interpolée de cette collection : tome I, 509-564.

35. F. Maassen, *Geschichte*, p. 846 sv.

variantes que l'on trouve déjà dans l'*Hispana* d'Autun, ce qui confirme la parenté des deux collections. Hinschius, dans son édition, s'est malheureusement contenté, pour les textes conciliaires, de reproduire l'édition de l'*Hispana* de González. Nous avons pu examiner le manuscrit d'*Angers Bibl. munic. 367* (*354*) et comparer ses variantes avec celles de l'*Ottobonianus 93*, données par Ch. Munier dans son édition des *Statuta* [36]. Nous pouvons conclure que l'édition de Merlin [37], qui a reproduit un manuscrit tardif [38], ne mérite aucune confiance. On peut signaler en passant que le Pseudo-Isidore a aussi utilisé les *Statuta* pour fabriquer des fausses décrétales : ainsi le *cap.* 21 (= 9 de la recension gauloise) est inséré dans une pseudo-lettre du pape Félix [39], le *cap.* 28 (= 51 de la recension gauloise) est utilisé aussi dans la même fausse décrétale [40], le *cap.* 30 (= 53 de la recension gauloise) est inséré dans une fausse décrétale du pape Éleuthère [41] et dans une autre du pape Félix [42], le *cap* 96 (= 52 de la recension gauloise) se trouve dans une fausse décrétale du pape Callixte [43]. Il y a certainement d'autres emplois des *Statuta* dans les Fausses Décrétales elles-mêmes.

---

36. Ces deux manuscrits des Fausses Décrétales, *Angers 367* et *Ottob. 93* sont donnés par P. Hinschius, *Decretales Pseudo-Isidorianae et Capitula Angilramni*, Lipsiae 1863, comme étant parmi les meilleurs. Voici quelques variantes caractéristiques :

Hispana (Cod. Soriense).	*Hispana* d'Autun et Fausses Décrét.
Prologue :	
si semper suis negotiis,	si semper sui negotii cavens,
si hominibus affabilis,	si humilis, si affabilis,
.....	.....
creaturarum omnium quae sunt	creator omnium quae sunt
et auctor dominus et creator	et auctor dominus et rector
.....	.....
vera carnis suae resurrectione	vera carnis suae receptione
.....	.....
In cuius ordinatione... constiterunt.	*omittit*
cap. 7	
Accipe et commenda,	Accipe et commenda memoriae,
cap. 21	
Ut episcopus ad synodum ire satis gravi necessitate...	Ut episcopus ad synodum ire sine satis gravi necessitate.

37. Reproduite par Migne, PL 130, 339-350.

38. Le ms. *B. 19* de la Bibliothèque du Palais Bourbon à Paris (XII[e]-XIII[e] s.). Cf. C. J. Hefele-H. Leclercq, *Histoire des conciles*, t. I, première partie, Paris 1907, p. 97, note 4.

39. PL 130, 194 C.

40. PL 130, 191 C.

41. PL 130, 121 C.
PL 130, 191 C.
PL 130, 134 D.

Deux grandes collections ont vu le jour à la fin du IX^e siècle et au début du X^e : l'*Anselmo dedicata* et l'important ouvrage de Réginon de Prüm : *Libri duo de synodalibus causis*. La première, que l'auteur inconnu dédia à l'archevêque de Milan Anselme, fut composée vers 882-896 en Italie du Nord. La plupart des textes sont empruntés au Pseudo-Isidore, à la *Dionysio-Hadriana* et à la collection de Novare. C'est à celle-ci que l'*Anselmo dedicata* emprunte son texte des *Statuta*, car ceux-ci sont cités comme concile de Valence, et la comparaison des variantes confirme cette dépendance trahie par cette inscription commune [44]. L'*Anselmo dedicata* sera utilisée par Burchard, et ainsi quelques *capitula* des *Statuta* passeront, selon la recension de Novare, dans les collections d'Yves de Chartres et de là dans la *Concordia*. L'œuvre de Réginon de Prüm fut rédigée vers 906, sur la demande de l'évêque de Trèves, Rathbod, pour servir de manuel aux témoins synodaux, chargés de dénoncer les désordres. Des *Statuta* il donne le préambule en l'amputant de la phrase *tunc cum consensu clericorum et laicorum et conventu totius provinciae episcoporum maximeque metropolitani vel auctoritate vel praesentia*, qui paraissait sans doute peu conforme à l'esprit de la réforme du IX^e siècle. C'est ce texte écourté que nous retrouverons chez Burchard, dans le Décret et la *Panormia* d'Yves de Chartres [45]. On compte 29 autres citations des *Statuta*, mais non le rituel d'ordination. D'après les tableaux de Wasserschleben, Réginon a puisé ses extraits des *Statuta* dans la *Dacheriana* et la collection intitulée le *Quadripartitus*.

Quelques collections de moindre importance utilisent aussi, dans cette période, les *Statuta* : la collection de Munich en 77 chapitres (*Munich Staatsbibl. lat. 3853*) [46], la collection de Saint-Emmeram de Ratisbonne (*Munich Staatsbibl. lat. 14628*), qui cite les *Statuta* sous le nom de S. Clément, comme le faisait le *Cresconius gaulois* [47], et la collection de Saint-Pierre de Salzbourg (ms. *IX. 32*), ou plutôt les quatre collections de ce manuscrit, dont la troisième contient 9 fragments des *Statuta* [48] ; ces trois collections sont germaniques. Parmi les collections mineures occidentales, seules les *Excerptiones Egberti* font quelques emprunts aux *Statuta*, mais ni le préambule ni le rituel

44. Nous avons examiné *Paris Nat. lat. 15392*, du groupe cisalpin de l'*Anselmo dedicata* ; cf. P. Fournier, *Hist. des coll. can.* I, p. 235, note 1.

45. P. Fournier, *ibid.*, I, 244-268. F. Wasserschleben, *Reginonis abbatis Prumiensis libri duo de synodalibus causis et disciplinis ecclesiasticis*, Lipsiae 1840. L'édition de Baluze, reproduite par Migne, PL 132, 175-455, est très insuffisante.

46. P. Fournier, *Hist. des coll. can.* I, 277-280.

47. Cf. *supra*, p. 205. F. Maassen, *Geschichte*, p. 846. P. Fournier, *Hist. des coll. can.* I, 298, attribue ce fait à une dévotion particulière de l'auteur, « ce qui donnerait à penser qu'il était peut-être messin d'origine ».

48. P. Fournier, *ibid.*, I, 292-300.

d'ordination ne sont transcrits [49]. Deux collections italiennes ont utilisé les *Statuta* d'après la *Dacheriana* : la seconde collection du ms. *G. 58 Inf.* de l'Ambrosienne [50] et la collection en 9 livres du *Vat. 1349* [51].

Parmi les collections canoniques du XI^e^ siècle antérieures à la réforme grégorienne, les plus importantes sont incontestablement celle de Burchard de Worms et la collection italienne dite en cinq livres. Le futur évêque de Worms composa son *Collectarium canonum* vers 1012. Il utilisa l'*Anselmo dedicata*, Réginon de Prüm, la *Dionysio-Hadriana*, les conciles du IX^e^ siècle, les pénitentiels, les capitulaires épiscopaux, certains textes patristiques et les lois civiles, en modifiant bien des textes et en donnant beaucoup d'inscriptions fausses. Les citations des *Statuta* sont assez nombreuses : 50. D'après l'éditeur de Réginon, Wasserschleben, Burchard aurait puisé son texte des *Statuta* dans la collection de Réginon. Il faut noter cependant que 23 *capitula* des *Statuta* donnés par Burchard, ne figurent pas dans Réginon et que certains des extraits, communs aux deux collections, n'ont pas la même inscription. De plus Burchard attribue 5 *capitula* au concile de Valence, ce qui indique une dépendance vis-à-vis de l'*Anselmo dedicata*, et cette attribution ne se trouve qu'une fois dans Réginon, encore est-ce dans l'Appendice III. Le *cap.* 55 (de l'*Hispana*) est attribué par Burchard au concile d'Orléans. Le préambule est écourté comme dans Réginon ; du rituel d'ordination seuls les *cap.* 11 et 13 subsistent [52]. La collection en cinq livres (*Vat. lat. 1339*, *Vallic. B. 11* et *Cass. 125*) a été composée dans l'Italie méridionale vers 1014. Son importance paraît avoir été considérable, car onze collections l'ont utilisée avant la fin du XI^e^ siècle. Sa source principale, pour les deux-tiers, est la collection en neuf livres (cf. *supra*). D'après les *capitulationes* publiées dans la *Bibliotheca Casinensis*, au tome III, p. 130 sv., il ne semble pas que le rituel d'ordination des *Statuta* s'y trouve, au contraire de la collection en neuf livres qui le citait intégralement [53]. Deux collections mineures de cette

49. P. Fournier, *ibid.*, I, 316-320. Migne a reproduit l'édition de Mansi : PL 89, 379 sv.

50. P. Fournier, *Hist. des coll. can.* I, 334-339.

51. P. Fournier, *ibid.* I, 341-347. Du même auteur : *Un groupe de recueils canoniques italiens des X^e^ et XI^e^ siècles*, dans *Mémoires de l'Académie des Inscript. et Bettes-Lettres* 40 (1915) 95-212, *praes.* p. 139.

52. P. Fournier, *Hist. des coll. can.* I, 364-421. Migne, PL 140, 537-1090, reproduit l'édition de Jean Foucher, Paris 1549.

53. P. Fournier, *Hist. des coll. can.* I, 421-431. Les *capitulationes* publiées dans la *Bibliotheca Casinensis*, t. III, p. 130 sv., d'après le ms. *Cassin. 125*, donnent selon P. Fournier une forme brève de la collection. L'étude détaillée de P. Fournier, *Un groupe de recueils canoniques italiens* (cf. *supra*, note 51), p. 159-212, ne nous a pas permis de déterminer l'usage des *Statuta* fait par cette collection. Nous n'avons pu consulter l'étude de M. Fornasari, *Collectio canonum in quinque libris. Introduzione con testo critico del 1° libro*, Roma 1955.

période prégrégorienne comprennent des citations des *Statuta* : la *Collectio XII Partium* et la collection de Diessen (*Munich lat. 5541*), toutes deux allemandes et du milieu du XI^e siècle. Fournier pense que la seconde dépend de la première, car dans la collection de Diessen « les textes extraits des *Statuta Ecclesiae antiqua*, assez nombreux, et qui ne peuvent tous provenir du décret de Burchard, portent la rubrique : *Ex concilio habito Valentiae*, caractéristique de la *Collection* [*XII Partium*] » [54]. Or nous avons remarqué que cette attribution des *Statuta* au concile de Valence vient de la collection de Novare, d'où elle est passée dans l'*Anselmo dedicata* ; et la *Collectio XII Partium* a nombre de chapitres empruntés à l'*Anselmo dedicata* [55]. On a donc ici une dépendance très probable : Novare — *Anselmo dedicata* — *Collectio XII Partium* — collection de Diessen. D'après la description minutieuse de V. Krause [56], il ne semble pas que la collection de Diessen ait utilisé le rituel d'ordination des *Statuta*. L'étude de Fournier [57] ne nous a pas permis de préciser ce point pour la *Collectio XII Partium*.

Il nous reste à examiner maintenant les collections grégoriennes l'activité canonique d'Yves de Chartres, les collections italiennes ayant subi l'influence grégorienne, enfin les collections locales hors d'Italie.

La collection en 74 titres ou *Diversorum sententiae Patrum*, composée à Rome vers 1050, n'a pas utilisé les *Statuta* [58]. De même le *Capitulare* du cardinal Atton, ou *Defloratio canonum*, n'a pas inséré les *Statuta*, bien qu'il utilise le Pseudo-Isidore ; c'est du moins ce que nous pouvons conclure de l'examen de l'édition de Mai [59] qui, au jugement de Fournier, n'a sans doute pas édité un manuscrit complet [60]. La collection la plus importante, parmi celles inspirées par la réforme grégorienne, est certainement celle d'Anselme de Lucques, réalisée vers 1083. Elle se rencontre sous deux formes, dont la première, la forme A, qui présente le moins d'additions à la partie commune à tous les manuscrits, serait la plus pure et la plus proche de la rédaction primitive, au jugement de P.

---

54. P. Fournier, *Hist. des coll. can.* I, 443, note 3.

55. P. Fournier, *ibid.* I, 437.

56. V. Krause, *Die Acten der Triburer Synode 895*, dans *Neues Archiv* 17 (1892) 305-319.

57. P. Fournier, *La collection canonique dite Collectio XII Partium*, dans *Revue Hist. ecclés.* 17 (1921) 31-62, 229-259.

58. P. Fournier, *Le premier manuel canonique de la réforme du XI^e siècle*, dans *Mélanges d'Archéol. et d'Hist. de l'École franç. de Rome* 14 (1894) 147-223. Cette étude donne les *incipit* et *desinit* de tous les *capitula* de cette collection. Fr. Thaner, dans son édition d'Anselme de Lucques (cf. *infra*, note 61), indique les textes communs aux deux collections.

59. A. Mai, *Scriptorum veterum nova collectio*, Roma 1832, t. VI, 2, p. 60-102.

60. P. Fournier, *Hist. des coll. can.* II, 20-25.

Fournier et de Fr. Thaner [61]. Nous avons relevé les citations des *Statuta* dans *Paris Nat. lat. 12519*, l'un des manuscrits de la forme A. Elles sont peu nombreuses : 18. Anselme de Lucques donne un texte des *Statuta* qui se rattache à l'*Epitome hispanica* corrigée à l'aide de la tradition italienne d'une part, et à la collection en deux livres (*Vat. lat. 3832*) d'autre part [62]. Au livre VII, *cap.* 56 (de *Paris 12519*) on remarque une série de 5 *cap.* des *Statuta* (37 à 41 de la numérotation de l'*Hispana*), sous l'inscription *Conc. Carthag. cui interfuit papa Zosimus per vicarios suos*, qui suppose la lignée : collections gauloises — *Epitome hispanica*, qui rattachaient les *Statuta* au concile de Carthage de 418. Ce bloc des *cap.* 37 à 41 se retrouve, avec la même inscription, dans le *Polycarpus* et dans Gratien (D. 93, c. 17-19). La collection du cardinal Deusdedit fut faite entre 1083 et 1087. Au livre II *De romano clero, cap.* 16 à 27, sont rassemblés 10 *capitula* des *Statuta*, sous l'inscription *In concilio Carthaginensi, cui prefuit papa Zosimus per vicarios suos*, ce qui révèle, comme nous venons de le voir, la descendance : collections gauloises — *Epitome hispanica*, mais la numérotation donnée à ces *capitula* est celle de la recension espagnole, ce qui trahirait une influence de l'*Hispana*, ou des Fausses Décrétales. De plus, on remarque 6 autres extraits des *Statuta* qui ne se lisent pas dans Anselme de Lucques. Quatre de ces 6 extraits, intitulés *Ex concilio Africano*, ont la numérotation et les variantes de la tradition gauloise [63].

Yves de Chartres est considéré comme l'auteur ou plutôt l'instigateur de trois grandes collections canoniques : la *Tripartita*, le *Decretum* et la *Panormia*. Le recueil connu sous le nom de *Tripartita* a été constitué par la juxtaposition de deux collections qui, à l'origine et pendant un temps très court d'ailleurs, furent indépendantes l'une de l'autre. La collection A, comprenant les deux premières parties de la *Tripartita*, est chronologique ; elle est tirée surtout du Pseudo-Isidore, dont le plan général est conservé : la première partie comprend les décrétales ; la seconde, les canons conciliaires. C'est dans cette seconde partie que nous trouvons les *Statuta*, placés comme IV^e^ concile de Carthage avec le titre caractéristique de la *Tripartita* : *Concilium Carthaginense quartum, cui interfuit Augustinus tempore Honorii Augusti.* On doit remarquer l'absence des *cap.* 12 et 104 (numérotation de l'*Hispana*) ; le

61. F. Thaner, *Anselmi Lucensis collectio canonica una cum collectione minore*, Innsbruck 1906-15. Cette édition comprend les livres I à XI, c. 15. P. Fournier, *Hist. des coll. can.* II, 27.

62. Cette dernière précision nous a été communiquée par Ch. Munier.

63. V. Wolf von Glanvel, *Die Kanonessammlung des Kardinals Deusdedit*, Paderborn 1905. P. Fournier, *Les collections canoniques romaines de l'époque de Grégoire VII*, dans *Mémoires de l'Académie des Inscript. et Belles-Lettres* 41 (1918) 327-395. Deusdedit nous paraît avoir utilisé plusieurs collections où les *Statuta* se trouvaient dans des recensions différentes.

cap. 12 traite des veuves ou des vierges consacrées qui étaient chargées d'un certain rôle dans le baptême des femmes *imperitae et rusticae* ; le *cap.* 104 est une addition propre à l'*Hispana* concernant les veuves qui ont failli à leur vœu de continence. L'absence du *cap.* 12 paraît bien voulue : car, d'une part, dans les autres textes conciliaires la *Tripartita* fait assez souvent un choix, et d'autre part, pour ce IVe concile de Carthage, dans trois sur cinq des manuscrits de Paris [64] la numérotation saute du *cap.* XI au *cap* XIII, ce qui semble bien indiquer une omission consciente. Les variantes sont tantôt celles du Pseudo-Isidore, tantôt celles de l'*Hispana*, mais il y a aussi des variantes ou des corrections propres à la *Tripartita*, dont nous parlerons à propos de Gratien, dans la seconde partie de cette étude [65]. Le *Decretum* est de peu postérieur à la *Tripartita*, qui lui a fourni les matériaux avec le Décret de Burchard ; les séries qui ne se trouvent pas dans ces deux sources sont apparentées à celles de la *Britannica*. L'auteur y a encore ajouté des séries importantes de textes patristiques et d'écrivains ecclésiastiques, parfois récents. Fournier pense que cette collection fut directement inspirée par Yves de Chartres et réalisée par ses disciples. Nous avons relevé 70 extraits des *Statuta*, 10 d'entre eux sont cités deux fois ; 4 *cap.* sont attribués au concile de Valence, ce qui indique la dépendance de Burchard, qui lui-même les avait tirés de l'*Anselmo dedicata*. On trouve une seule fois (VIII, 323) l'inscription *ex concil. Carthag. cui interfuit Augustinus*, qui trahit la dépendance de la *Tripartita*. Le préambule *Qui episcopus ordinandus est* a été emprunté à Burchard, car il donne le même texte écourté de Réginon et Burchard. Dans l'ensemble, les extraits des *Statuta* paraissent surtout tirés du Décret de Burchard ; ceux qu'on ne trouvait pas dans ce dernier ont sans doute été empruntés à la *Tripartita* [66]. La *Panormia*, œuvre elle aussi des disciples d'Yves de Chartres, est un abrégé du Décret réalisé peu de temps après la compilation de celui-ci. Elle est beaucoup plus courte et mieux organisée. Les citations des *Statuta* y sont par le fait même beaucoup moins nombreuses : 22 seulement ; elles présentent les mêmes caractéristiques que celles faites par le Décret [67].

Les collections italiennes ayant subi l'influence grégorienne sont assez

---

64. *Paris Nat. lat. 3858 B, 4282* et *13656*. Le ms. *3858 B* donne en marge une numérotation continue, et dans le texte la numérotation originale.

65. P. Fournier, *Les collections canoniques attribuées à Yves de Chartres*, dans *Bibl. de l'École des Chartes* 57 (1896) 645-698 ; 58 (1897) 26-77, 293-326, 410-444, 624-676. Nous avons collationné les mss *Paris Nat. lat. 3858, 3858 A, 3858 B, 4282* et *13656* ; ce qui nous a été possible grâce à l'obligeance du prof. G. Fransen. Qu'il veuille bien trouver ici l'expression de notre gratitude.

66. Migne, PL 161, 47-1036, reproduit l'édition du P. Fronteau de 1647. P. Fournier, *art. cit.* à la note 65 : t. 58 (1897) 26 sv.

67. Migne, PL 161, 1038-1344, reproduit l'édition de Melchior de Vosmedian, Louvain 1557.

nombreuses ; nous avons pu nous assurer que trois d'entre elles ont bien utilisé les *Statuta*. La collection du manuscrit de Lord Ashburnham (*Florence Laur. Ashb. 1554*) contient dans sa seconde partie des textes conciliaires donnés d'après l'*Hispana*, et parmi eux les canons des conciles de Carthage [68]. La collection en 7 livres (*Turin 239*), compilée vers 1100, dépend en grande partie de la collection en 74 titres et de Burchard. Fournier signale qu'au livre VII, qui traite de la pénitence (textes tirés surtout de Burchard), on trouve quelques extraits des *Statuta* [69]. La présentation faite par P. Fournier, seul auteur à parler de cette collection, ne permet pas de savoir si la collection contient d'autres textes empruntés aux *Statuta*. Le *Polycarpus* est sans conteste la collection la plus importante parmi celles qui ont été influencées en Italie par la réforme grégorienne. Elle fut composée par le cardinal Grégoire sous le pontificat de Pascal II entre les années 1104 et 1106. Il y en eut deux éditions, la première réalisée par l'auteur lui-même à la date susdite, l'autre due à un auteur inconnu et datée des environs de 1120 : elle n'est représentée au reste que par un seul manuscrit, *Paris Nat. lat. 3882*. Le *Polycarpus* a pour sources Anselme de Lucques, la collection en 74 titres et d'autres collections italiennes. Ses extraits des *Statuta* sont nombreux : 40. On y trouve le rituel d'ordination au complet sous le titre *Ex Carthag. concilio*, sous lequel figurent presque toutes les citations des *Statuta*. On remarque aussi le groupe des *cap.* 37 à 41, concernant le diacre, sous l'inscription *Ex conc. Carthag. cui interfuit per vicarios suos papa Zosimus*, qui nous révèle la dépendance d'Anselme de Lucques (cf. *supra*). Les extraits des *Statuta* étant plus nombreux que dans la forme A d'Anselme de Lucques, le cardinal Grégoire a, croyons-nous, utilisé soit un exemplaire très augmenté d'Anselme de Lucques, soit une collection italienne que nous n'avons pu déterminer mais qui doit être une collection chronologique, ceci en raison du groupement des *capitula*. Il faut noter aussi que le rituel d'ordination des *Statuta* y est amputé des paroles constitutives, comme *Accipe et commenda ... Accipe et esto verbi Dei relator*, ce qui exclut une dépendance du Décret de Gratien par rapport au *Polycarpus*, puisque la *Concordia* donne le texte intégral des *Statuta* [70].

Parmi les collections locales hors d'Italie, nous retiendrons celle de Tarragone, indépendante d'Yves de Chartres, et parmi celles influencées par Yves de Chartres, la *Caesaraugustana*, le recueil du manuscrit

68. P. Fournier, *Hist. des coll. can.* II, 138.

69. P. Fournier, *ibid.* II, 166.

70. P. Fournier, *ibid.* II, 169-185. Nous avons examiné *Paris Nat. lat. 3881*. Il faut noter que Friedberg, pour son édition de la *Concordia*, a utilisé *Paris Nat. lat. 3882*, qui donne la seconde recension, où le texte est tantôt mutilé ou abrégé, tantôt interpolé.

de Saint-Germain-des-Prés et la collection en dix parties. La collection dite de Tarragone comprend deux états : le texte primitif ne contenait que les six premiers livres (mss de Tarragone et Milan) : il n'a que 4 extraits des *Statuta* ; tandis que la recension remaniée (mss de Paris et Vatican) comporte un septième livre composé de conciles : les *Statuta* y sont insérés au complet selon l'*Hispana* et les extraits qui se trouvaient dans la recension primitive ont été supprimés [71]. La collection appelée *Caesaraugustana*, parce que le manuscrit fut découvert dans une chartreuse près de Saragosse, existe sous deux formes : la première date des premières décades du XII^e siècle (1100-1120), la seconde paraît avoir été composée avant 1143. Sa patrie serait la Bourgogne pour les uns, l'Aquitaine ou le nord de l'Espagne pour d'autres. Les *Statuta* y sont donnés sous le même titre que dans la *Tripartita* : *Ex conc. Carthag. IIII cui interfuit Augustinus* [72]. Quant au recueil du manuscrit de Saint-Germain-des-Prés ou collection en neuf livres (*Wolfenbüttel Gud. lat. 212*), seuls les livres I et II contiennent quelques extraits des *Statuta*. Fournier pense que la *Tripartita* doit être considérée comme une source importante de cette collection. Nous serions enclin à le penser, car plusieurs *capitula* des *Statuta* qui figurent dans la collection en neuf livres ne se lisent ni dans Burchard, ni dans le Décret ou la *Panormia* d'Yves, et le groupement de ces *capitula* révèle que le compilateur avait sous les yeux une collection chronologique [73]. La collection en dix parties, originaire de la province de Reims et probablement du diocèse de Thérouanne, comprend des extraits des *Statuta*, qui paraissent empruntés soit au Décret ou à la *Panormia* d'Yves de Chartres, soit à la collection en neuf livres dont on vient de parler [74].

Le lecteur aura remarqué que, des trois recensions des *Statuta*, c'est l'espagnole qui a prévalu, grâce à l'*Hispana* et au Pseudo-Isidore, bien que la recension italienne ait gardé une certaine influence dans la péninsule, influence qui se fera sentir jusque dans la *Concordia*. Les *Statuta* représentaient déjà au V^e siècle un effort de codification et de systématisation de la discipline ecclésiastique ; d'autre part, leurs tendances d'austérité et de rigueur ne pouvaient déplaire aux réformateurs des différentes époques. C'est sans doute ce qui explique leur succès et leur permanence.

---

71. G. Fransen, dans *Congrès de droit canonique médiéval*, Louvain 1959, p. 102. Le Prof. G. Fransen, qui prépare l'édition de cette collection, a bien voulu nous faire part de ses recherches.

72. P. Fournier, *La collection canonique dite Caesaraugustana*, dans *Nouv. Rev. histor. de Droit franç. et étranger* 45 (1921) 53-79. Nous n'avons pu examiner que le ms. *Paris Nat. lat. 3876*, qui donne la deuxième recension.

73. P. Fournier, *Hist. des coll. can.* II, 285-296.

74. Ch. Lefebvre, *Decem Partium (collectio)*, dans *Dict. de Droit can.*, Paris 1949, t. IV, 1057-1059.

II

Il nous reste à chercher à quelles sources la *Concordia* de Gratien a emprunté ses différents extraits des *Statuta*. De toutes les collections qui l'ont précédée, la *Concordia* est en effet la collection qui a retenu le plus grand nombre de *capitula* des *Statuta* : sur les 104 que comprenait l'*Hispana*, 91 ont trouvé place dans le Décret de Gratien. Les *Statuta*, nous l'avons vu, ont subi bien des modifications, dans les inscriptions qu'ils ont reçues, la numérotation de leurs *capitula*, leur texte même ; ces *capitula* ont été l'objet de groupements caractéristiques dans plusieurs collections antérieures à Gratien. Les *Statuta* nous paraissent donc offrir la possibilité d'un test intéressant, qui nous permettra de découvrir quelles collections ont été utilisées par Gratien, et aussi de quelle manière il y a puisé. Nous suivrons pour cela les « règles élémentaires de la méthode qui permet d'identifier les sources des collections canoniques et singulièrement du Décret », exposées magistralement par le Prof. G. Le Bras [75].

L'auteur de la *Concordia* a certainement utilisé une collection chronologique donnant intégralement le texte du pseudo-IV^e^ concile de Carthage. On ne saurait en effet expliquer autrement la présence dans le Décret de Gratien de *capitula* des *Statuta* qu'on ne rencontre dans aucune des grandes collections systématiques antérieures : ainsi le *cap.* 22 (nous suivons ici la numérotation de l'*Hispana* [76]) dans D. 24 c. 6, seule la collection *Anselmo dedicata* le donne, mais comme concile de Valence, tandis que la *Concordia* l'attribue au IV^e^ concile de Carthage ; de même le *cap.* 28 dans C. 11 q. 3 c. 35, le *cap.* 29 dans C. 6 q. 2 c. 1, le *cap.* 33 dans C. 7 q. 1 c. 38, le *cap.* 36 attribué par la *Concordia* au concile de Carthage dans D. 95 c. 4, alors que Burchard, le Décret et la Panormia d'Yves de Chartres l'attribuent, à la suite de l'*Anselmo dedicata*, au concile de Valence, etc... Nous avons relevé sept autres cas semblables, que le lecteur pourra retrouver facilement sur notre tableau comparatif. Ces cas nous paraissent trop nombreux pour supposer que Gratien a emprunté ces *capitula* à des collections canoniques mineures ou encore inconnues. Nous croyons trouver un autre indice de cette utilisation d'une collection chronologique, où les *Statuta* étaient au complet, dans les blocages de *capitula* des *Statuta*. Un bon nombre de ces groupements ne se trouvent pas en effet dans

75. G. Le Bras, *Alger de Liège et Gratien*, dans *Revue Sciences philos. théol.* 20 (1931) 5-26, *praes.* 7-9.

76. Gratien donne la numérotation de l'*Hispana*, dans les titres des canons. Friedberg a indiqué dans ses notes celle de la recension primitive, d'après l'édition de H. T. Bruns, *Canones apostolorum et conciliorum veterum saeculorum IV-VII*, Berolini 1839.

les collections systématiques antérieures à la *Concordia*. Ainsi, dans D. 46 c. 3 à 8 on trouve les *cap.* 56, 55, 57, 60, 54, 67 des *Statuta* ; dans D. 50 c. 55 les *cap.* 68 et 69 ; dans D. 91 c. 3 et 4 les *cap.* 52 et 49, 51, 53, 48 et 50 etc. Il serait invraisemblable que l'auteur de la *Concordia* ait rassemblé ces *membra disiecta* à partir d'une ou de plusieurs collections systématiques. Enfin, la formule qui souvent introduit les citations des *Statuta*, en particulier lorsqu'il s'agit des groupements dont nous venons de parler, ne serait-elle pas un signe que l'auteur avait sous les yeux une collection donnant le texte suivi et complet des *Statuta* ? Cette formule est la suivante : *Unde* (ou *Hinc*) *in concilio Carthaginensi IV legitur*. Par exemple, D. 46 c. 3, D. 50 c. 55, D. 90 c 1, D. 91 c. 3. Une formule de ce genre *legitur* est rare dans le Décret pour introduire un texte conciliaire.

Nous pouvons, croyons-nous, préciser et dire que Gratien a utilisé, directement ou non, la *Tripartita*. Voici les points communs qui postulent cette dépendance :

D. 23, le *dictum p. c.* 1 est ainsi libellé : « Episcopi vero et cetero ordine infra constituti qualiter ordinari debeant, ex auctoritate Cartaginensis concilii IV *cui interfuit Augustinus tempore Honorii Augusti*, ostendamus, ab eorum examinatione incipientes ». Ce que nous soulignons est le titre même donné aux *Statuta* par la *Tripartita*, qui résume ainsi le titre que leur donnent les Fausses Décrétales. Or ce titre est propre à la *Tripartita* et ne se rencontre ensuite que dans la collection *Caesaraugustana* ; mais celle-ci ne peut être la source de Gratien en raison du petit nombre de citations des *Statuta* qu'on y trouve.

Le texte du préambule (*cap.* 1 de l'*Hispana*) est identique dans la *Tripartita* et dans la *Concordia*. La phrase *Tunc cum consensu clericorum... vel presentia*, dont se trouve amputé le texte dans les collections de Réginon, Burchard et le Décret d'Yves, est bien dans le texte de Gratien, comme dans la *Tripartita* ; par contre l'addition *in cuius ordinatione etiam aetas requiratur... constiterunt*, propre aux recensions italienne et espagnole, manque dans la *Concordia* comme dans la *Tripartita*. Ajoutons que la cheville *Dehinc disponitur qualiter ecclesiastica officia ordinentur*, qui relie dans la recension espagnole et ses dérivés le préambule au rituel d'ordination, a été aussi insérée dans le Décret de Gratien (D. 23 rubrique a. c. 7) ; or cette cheville ne se trouve pas dans les collections canoniques antérieures, sauf dans la *Tripartita*. Nous devons cependant remarquer que le texte de ce préambule *Qui episcopus ordinandus est* est identique dans le Pseudo-Isidore et, d'autre part, dans la *Tripartita* et Gratien : mais le titre *cui interfuit Augustinus* suffit à montrer que la *Concordia* dépend de la *Tripartita* et non du Pseudo-Isidore.

La *Tripartita*, nous l'avons vu, a pris son texte des *Statuta* au Pseudo-

Isidore, mais ce ne fut pas sans y introduire des corrections et des variantes qui distinguent suffisamment les deux collections. En voici quelques-unes :

cap. 21 Pseudo-Isidore	*Tripartita* et *Concordia* (D. 18 c. 9)
Ut episcopus ad synodum ire sine satis gravi necessitate inhibeatur, sic tamen ut in persona sua ...	Ut (*om. Concord.*) episcopus ad synodum ire non tardet, si non satis gravi necessitate inhibeatur, sic tamen ut in persona sua...

La version du Pseudo-Isidore se lit déjà dans l'*Hispana gallica* (*Vienne 411*) et dans l'*Hispana* d'Autun [77]. La *Tripartita* a voulu visiblement corriger ce texte incohérent en transformant le *sine* en *non tardet si non*. Notons que ce *capitulum* ne se trouve parmi les grandes collections que dans l'*Anselmo dedicata*, mais sous la forme primitive, puisque l'emprunt est fait à la collection de Novare. Burchard et le *Polycarpus* ne citent que le passage d'une fausse décrétale du pape Félix où ce texte des *Statuta* a été inséré avec quelques modifications [78]. La dépendance de Gratien par rapport à la *Tripartita* ne peut donc faire de doute.

cap. 81 Pseudo-Isidore	*Tripartita* et *Concordia* (C. 26 q. 7 c. 6)
Mortuos ecclesiae poenitentes efferant et sepeliant.	Mortuos in ecclesiam poenitentes efferant et sepeliant.

On pourrait croire qu'ici la source de Gratien est le Décret d'Yves de Chartres car au lib. XV, c. 6 à 13, on lit les *cap.* 74 à 79 et 81, 82, qui se retrouvent aussi dans Gratien C. 26 q. 7 c. 6 et q. 6 c. 8, mais outre la variante du *cap.* 81 que nous venons de relever, Gratien cite les *cap.* 64 et 80 qui ne sont pas dans le Décret d'Yves et aucune des grandes collections ne donne le groupement de ces 9 *capitula* des *Statuta* [79].

cap. 97 Pseudo-Isidore	*Tripartita* et *Concordia* (C. 18 q. 2 c. 11)
Qui religiosis feminis praeponendus est ab episcopo loci probetur.	Qui religiosis feminis praeponendus est ab episcopo comprobetur.

Ce *capitulum* 97 des *Statuta* n'est utilisé que par Burchard et par Yves dans le Décret, avec la leçon *ab episcopo probetur*, et si bon nombre

77. L'*Hispana* (cf. éd. González, PL 84, et García Goldáraz, *Los concilios de Cartago*, p. 100) a gardé le texte primitif : *ad synodum ire satis gravi necessitate.*

78. PL 130, 194C. Burchard I, 51 ; *Polycarpus* (*Paris Nat. lat. 3881*) 2, 16.

79. Gratien a ici en propre une glose pour appliquer aux pénitents un *capitulum* général des *Statuta* : « *Die autem dominico non ieiunent. Nam* qui dominico die studiose ieiunat non creditur esse catholicus ». Nous soulignons la glose, ce qui suit est le texte du *cap.* 64 des *Statuta.*

d'éléments de cette q. 2 de la C. 18 paraissent tirés du Décret d'Yves lib. VII, Gratien nous semble bien ici avoir réalisé une compilation personnelle. Ce *cap.* 97, étant donnée la variante *comprobetur*, nous paraît donc emprunté à la *Tripartita*.

Nous pensons que cette dépendance de la *Concordia* par rapport à la *Tripartita* se trouve confirmée par le fait suivant : dans D. 23, en dehors des 14 textes tirés des *Statuta*, parmi les 20 autres textes qui composent cette D. 23, 5 ne se trouvent que dans la *Tripartita*, 3 se lisent seulement dans le Décret d'Yves et la *Tripartita* [80].

Mais la *Tripartita* n'a pas été la seule source de Gratien pour les *Statuta*. Nous pensons même qu'il a utilisé une autre collection chronologique contenant le texte suivi et complet des *Statuta*. Il nous paraît en effet impossible d'expliquer autrement la présence des *cap.* 99 et 98 des *Statuta* au c. 29 de la D. 23. Dans cette D. 23 le rituel d'ordination des *Statuta* semble bien avoir servi de schéma. L'auteur de la *Concordia* entend montrer *qualiter quisque eorum* (= *officiorum ecclesiasticorum*) *debeat ordinari* (D. 23 d. a. c. 1). Un peu plus loin (d. a. c. 2) il dit formellement : *Episcopi vero et ceteri ordines infra constituti qualiter ordinari debeant, ex auctoritate Carthaginensis concilii IV, cui interfuit Augustinus tempore Honorii Augusti ostendamus, ab eorum examinatione incipientes*. C'est le seul endroit de la *Concordia* où est donné avec tant de solennité le titre intégral du pseudo-concile de Carthage. Sans doute d'autres textes que les *Statuta* nous sont donnés dans cette D. 23, mais ils nous paraissent raccrochés plus ou moins artificiellement à ceux des *Statuta* et on ne peut expliquer autrement la présence, dans cette D. 23 consacrée aux ordinations, des *cap.* 11 et 13 des *Statuta*, traitant du vêtement que doit porter la vierge au moment de sa consécration et du respect que les nouveaux époux doivent avoir pour la bénédiction nuptiale, car les autres collections canoniques ne les citent pas après les *cap.* 1 à 11, qui forment le rituel d'ordination des *Statuta*. De plus, nous devrions trouver le *cap.* 12 des *Statuta* entre le c. 24 (= *cap.* 11 des *Statuta*) et le c. 33 (= *cap.* 13 des *Statuta*) de cette D. 23. Ce *cap.* 12 des *Statuta* prescrit la formation de veuves ou de vierges consacrées pour instruire les femmes *imperitae et rusticae* sur ce qu'elles devront savoir avant le baptême et sur la façon dont elles devront vivre après avoir reçu ce sacrement. Or à cette place, dans la D. 23, nous lisons le c. 29 (= *cap.* 99 et 98 des *Statuta*), qui interdit aux femmes tout enseignement : *Mulier quamvis docta et sancta viros in conventu docere non presumat*... Il est bien évident que l'auteur de la *Concordia* a eu sous les yeux un texte complet de nos *Statuta* et qu'il a voulu omettre ce *cap.* 12, don-

80. Deux cependant parmi ces huit textes, empruntés semble-t-il à Yves de Chartres, sont l'un dans la *Caesaraugustana*, l'autre dans la collection en Treize parties.

nant aux femmes une certaine participation active dans la liturgie et l'instruction des catéchumènes, et le remplacer par un texte contraire. Ce texte diamétralement opposé il l'a trouvé dans les *Statuta*, car la seule collection réunissant les *cap.* 98 et 99 des *Statuta* dans un même passage, le Décret d'Yves de Chartres, le fait au lib. VIII, c. 323 et 324, tandis que le rituel d'ordination est utilisé au lib. VI, c. 12 à 19. Or la *Tripartita*, nous l'avons vu, omet le *cap.* 12 des *Statuta*. Nous devons en conclure que Gratien a eu sous les yeux, soit un manuscrit de la *Tripartita* où le *cap.* 12 avait été restitué, soit une autre collection chronologique où les *Statuta* étaient au complet.

Tous les historiens du droit canonique savent que Gratien emprunte souvent des séries entières de textes aux collections canoniques qui l'ont précédé. En quatre endroits l'auteur de la *Concordia* a ainsi puisé son texte des *Statuta* dans une collection systématique antérieure.

Dans D. 93, c. 17 à 19, on remarque un bloc de cinq *capitula* (37 à 41) des *Statuta*, sous l'inscription *Ex concilio Cartaginensi, cui papa Zosimus interfuit per vicarios*. Nous avons déjà remarqué (p. 210) que cette inscription était propre à Anselme de Lucques ; ce groupement a été repris par Deusdedit et le *Polycarpus*, mais c'est certainement à Anselme de Lucques que la *Concordia* a fait cet emprunt, car sur les 26 canons de cette D. 93, 13 sont tirés du lib. VII d'Anselme de Lucques. Par cet emprunt la recension italienne des *Statuta* a trouvé place dans la *Concordia*, ou plus précisément l'*Epitome hispanica*, qui dérive de la recension gauloise, mais a été influencée par les recensions italienne et espagnole [81].

Deux *capitula* (les 31 et 32 de l'*Hispana*) se lisent C. 12 q. 2 c. 52, à la suite d'un extrait de la lettre *Occasio specialium* de S. Léon aux évêques de Sicile [82], avec la simple rubrique *Et infra*. Gratien a donc fait cet emprunt à une collection canonique où le titre des *cap.* 31 et 32 des *Statuta* avait été omis par quelque copiste. Quelle peut être cette collection ? Parmi les sources de cette C. 12 q. 2 aucune collection antérieure à Gratien ne paraît prédominer : Burchard, le Décret et la *Parnormia* d'Yves sont les plus fréquemment utilisés, mais sans que l'un d'eux émerge nettement. D'autre part, ces trois collections ne citent pas le *cap.* 31 : elles ne peuvent donc être la source de Gratien pour cet

81. Le texte que l'on trouve dans Anselme de Lucques, Deusdedit, le *Polycarpus* et Gratien paraît cependant avoir été influencé par celui des Fausses Décrétales.

82. C'est la lettre 17 de S. Léon : Ph. Jaffé-W. Wattenbach 415 (PL 54, 705) ; cf. Ch. Munier, *Les Statuta*, p. 156-157. Parmi les collections chronologiques anciennes seule l'*Hadriana aucta* l'insère. Le Pseudo-Isidore ne la donne pas. Les Ballerini estiment cette lettre authentique, malgré les objections de Quesnel.

endroit. Mais il faut remarquer le titre donné par la *Panormia* au *cap.* 32 des *Statuta* : *conc. apud Valentias. Leo papa.* Cette inscription ne serait-elle pas l'indice d'une source commune à la *Panormia* et à la *Concordia*, où les deux textes, lettre de S. Léon et *Statuta, cap.* 31 et 32, étaient rapprochés ? La forme primitive (A) d'Anselme de Lucques n'a ni la lettre de S. Léon, ni les *cap.* des *Statuta*. La forme B, au contraire, a inséré cette lettre 17 au Lib. 5 c. 69 et au Lib. 6 c. 189 [83], mais elle ne semble pas, d'après les notes de Friedberg, contenir les *cap.* 31 et 32 des *Statuta*. Par contre la collection de Deusdedit place ces deux *capitula* au Lib. 3 c. 21, et la lettre 17 de S. Léon un peu plus loin au c. 35 [84]. Le rapprochement de ces deux textes et la disparition fortuite du titre *ex concilio Africano*, habituel à Deusdedit pour introduire les *Statuta*, ont dû se faire dans une collection intermédiaire entre celle de Deusdedit et Gratien.

Dans le *De cons.* 4 c. 123, le *capitulum* 36 des *Statuta* est cité comme provenant *ex concilio apud Valentias*, inscription qui révèle la lignée : collection de Novare, *Anselmo dedicata*, Burchard, Décret et *Panormia* d'Yves de Chartres, car ces trois dernières collections attribuent aussi ce *capitulum* au concile de Valence. C'est vraisemblablement à l'une d'elles que l'auteur du *De cons.* a emprunté ce texte des *Statuta*, et probablement au Décret d'Yves, dont les textes paraissent les plus nombreux dans cette partie de la *Concordia*. Ajoutons que des variantes caractéristiques communes aux trois collections susdites se retrouvent dans ce c. 123 du *De cons.* 4 : *diocesanas regunt ecclesias* au lieu de *per dioceses regunt ecclesias*, et plus loin : *qui eiusdem ordinis sit* au lieu de *qui sacrarium tenet.* Remarquons enfin que le texte de ce *cap.* 36 des *Statuta*, conforme à la *Tripartita*, se lit D. 95 c. 4.

Il apparaît donc que, dans la *Concordia* de Gratien, c'est la recension espagnole qui prédomine. Mais les autres recensions y confluent également. La *Tripartita* en effet, qui semble bien avoir été utilisée le plus souvent par Gratien pour ses citations des *Statuta*, dérive directement du Pseudo-Isidore, chez qui la recension de l'*Hispana* a été quelque peu altérée par les traditions gauloise et italienne. Les *Statuta* ont été aussi empruntés à la collection d'Anselme de Lucques, qui parait dépendre de l'*Epitome hispanica*, elle-même assez fidèle à la recension primitive,

---

83. Cette forme B est représentée principalement par les mss *Paris Nat. lat. 12450*, utilisé par Friedberg, et *Vat. lat. 1364* et *6381*. Cf. Ballerini, note sur l'épître 17 de saint Léon, dans PL 54, 703-704, et Fr. Thaner, *Anselmi Lucensis collectio...*, p. 1-2. Ch. Munier, *Les sources patristiques du droit de l'Église, du VIII^e au XIII^e siècle*, Mulhouse 1957, p. 129-130, estime que Gratien a utilisé une recension augmentée de la forme A.

84. V. Wolf von Glanvel, *Die Kanonessammlung des Kardinals Deusdedit*, Paderborn 1905.

mais fut modifiée en Espagne et en Italie. La collection de Novare enfin, qui a aussi fournit quelques extraits des *Statuta*, relie la *Concordia* à la recension gauloise, malgré les contaminations hispaniques et italiennes qu'on y peut déceler.

Nous espérons que, malgré les incertitudes qui demeurent, en raison de l'insuffisance des éditions et des limites de notre information, cette recherche sur l'histoire des *Statuta Ecclesiae antiqua* à travers les collections canoniques pourra rendre quelque service aux historiens du droit canonique.

Appendices

Table de concordance entre la numérotation de l'*Hispana* et la numérotation primitive.

C'est la recension de l'*Hispana* ou de ses dérivés qu'on rencontre le plus souvent dans les collections canoniques. Or l'édition de Ch. Munier a bien entendu restituer la numérotation gauloise. Nous croyons être utiles aux historiens du droit canonique en donnant ci-dessous une table de concordance des deux numérotations.

Hisp.	Gaul.	Hisp.	Gaul.	Hisp.	Gaul.	Hisp.	Gaul.
1	*Prol.*	27	11	53	45	79	22
2	90	28	51	54	42	80	65
3	91	29	89	55	17	81	66
4	92	30	53	56	43	82	67
5	93	31	15	57	44	83	32
6	94	32	50	58	46	84	16
7	95	33	56	59	48	85	23
8	96	34	12	60	73	86	24
9	97	35	2	61	74	87	30
10	98	36	87	62	75	88	33
11	99	37	57	63	76	89	83
12	100	38	58	64	77	90	62
13	101	39	59	65	78	91	63
14	1	40	61	66	88	92	64
15	4	41	60	67	55	93	49
16	5	42	71	68	84	94	69
17	7	43	70	69	85	95	86
18	6	44	25	70	80	96	52
19	8	45	26	71	81	97	39
20	3	46	27	72	82	98	38
21	9	47	28	73	40	99	37
22	10	48	34	74	18	100	41
23	14	49	35	75	19	101	36
24	31	50	72	76	20	102	68
25	47	51	79	77	21	103	102
26	54	52	29	78		104	—

Capitula des *Statuta* utilisés par les grandes collections.

Éditions et manuscrits :

Statuta : numérotation de l'*Hispana*, C. García Goldáraz, *Los concilios de Cartago de un códice Soriense*, Roma 1960, p. 93-107. A noter que, dans ce manuscrit, les *cap.* 62 et 63 ne sont intervertis, comme dans l'édition González, que dans la table des *tituli* : 62 : *Clericum inter epulas...*, 63 : *Clericum qui tempore indicti...* Cet ordre est aussi celui des Fausses Décrétales et de la *Tripartita*.

Anselmo dedicata : d'après le ms. *Paris Nat. lat. 15392* (achevé en 1009).

Réginon de Prüm : éd. F. Wasserschleben, Lipsiae 1840 (cf. *supra*, note 45).

Burchard de Worms : éd. Jean Foucher, Paris 1549, reproduite par Migne, PL 140, 537-1090.

Anselme de Lucques : éd. Fr. Thaner, Innsbruck 1906-1915 (cf. *supra*, note 61). Nous avons complété, pour les Lib. XI, c. 16 à XIII, par le ms. *Paris Nat. lat. 12519* qui donne la forme A de cette collection.

Décret d'Yves : éd. Fronteau, 1647, reproduite par Migne, PL 161, 47-1036.

Panormia d'Yves : éd. Melchior de Vosmedian, Louvain 1557, reproduite par Migne PL 161, 1038-1344.

Polycarpus : d'après le ms. *Paris Nat. lat. 3881*, donnant la première recension.

Décret de Gratien : éd. E. L. Richter-E. Friedberg, *Corpus Iuris canonici* I, Lipsiae, 1879.

Nous n'indiquons pas dans ce tableau le Pseudo-Isidore ni la *Tripartita*, puisque ce sont des collections chronologiques, où les *Statuta* sont au complet ; seuls manquent dans la *Tripartita*, les *cap.* 12 et 104.

Le premier chiffre indique le *liber*, le second le *capitulum* de chaque collection.

Stat.	Ans. d.	Régin.	Burch.	Ans. L.	Décr. Y.	Pan.	Polyc.	Gratien
1	2, 12	1, 455	1, 8	—	5, 62	—	2, 9	D. 23 c. 2
2	—	—	—	6, 47	5, 124	3, 18	2, 9	D. 23 c. 7
3	4, 22	—	—	7, 82	6, 12	3, 33	2, 32, 1	D. 23 c. 8
4	4, 138	—	—	7, 52	6, 13	3, 34	2, 32, 1	D. 23 c. 11
5	4, 141	—	—	7, 51	6, 14	3, 35	2, 32, 1	D. 23 c. 15
6	4, 151	—	—	7, 50	6, 15	3, 36	2, 32, 1	D. 23 c. 16
7	4, 152	—	—	7, 49	6, 16	3, 37	2, 32, 1	D. 23 c. 17
8	4, 156	—	—	7, 48	6, 17	3, 38	2, 32, 1	D. 23 c. 18
9	4, 157	—	—	7, 47	6, 18	3, 39	2, 32, 1	D. 23 c. 19
10	4, 158	—	—	7, 46	6, 19	3, 40	2, 32, 1	D. 23 c. 20
11	—	—	6, 23	—	7, 43	3, 188	4, 35	D. 23 c. 24
12	9, 43	—	—	—	—	—	—	—

Stat.	Ans. d.	Régin.	Burch.	Ans. L.	Décr. Y.	Pan.	Polyc.	Gratien
13	7, 27 (Val.)	2, 152 (Cart.)	9, 5 (Val.)	—	8, 143 (Val.)	6, 20 (Val.)	—	D. 23 c. 33 (Cart.) C. 30 q. 5 c. 5 (Cart.)
14	2, 206	1, 82	—	—	—	—	4, 6	D. 41 c. 7
15	2, 208	—	—	—	—	—	4, 6	D. 41 c. 7
16	2, 210	App. 3, 28	1, 95	—	4, 160 5, 197	2, 130	4, 8	D. 37 c. 1
17	2, 212	—	—	—	—	—	4, 6	D. 88 c. 7
18	2, 211	—	—	—	—	—	4, 6	D. 88 c. 5
19	2, 213	—	—	—	—	—	4, 8	C. 14 q. 1 c. 1
20	2, 209	—	—	—	—	—	4, 6	D. 88 c. 6
21	3, 24	—	—	—	—	—	—	D. 18 c. 9
22	2, 214	—	—	—	—	—	—	D. 24 c. 6
23	2, 216	—	1, 114	—	5, 214	—	—	C. 15 q. 7 c. 6
24	7, 24	1, 199	2, 66	—	6, 162	—	—	D. cons. 1 c. 63
25	—	2, 384	1, 62	—	5, 172	—	—	D. 90 c. 6
26	2, 219	2, 385 App. 3, 29	1, 101	—	5, 203	—	—	D. 90 c. 7
27	—	—	—	—	5, 125	3, 70	—	C. 7 q. 1 c. 37
28	2, 146	—	—	—	—	—	—	C. 11 q. 3 c. 35
29	—	—	—	—	—	—	—	C. 6 q. 2 c. 1
30	—	—	—	—	—	—	—	—
31	10, 17	—	—	—	—	—	—	C. 12 q. 2 c. 52
32	10, 43	—	3, 170	—	3, 231	2, 86	8, 10	C. 12 q. 2 c. 52
33	2, 220	—	—	—	—	—	—	C. 7 q. 1 c. 38
34	2, 215	—	—	—	—	—	4, 6	D. 95 c. 9
35	2, 207	—	1, 214	—	5, 337	—	4, 6	D. 95 c. 10
36	4, 115 (Val.)	—	4, 76 (Val.)	—	1, 270 (Val.)	1, 101 (Val.)	—	D. 95 c. 4 (Cart.) D. cons. 4 c. 123 (Val.)
37	—	—	—	7, 56	—	—	2, 37	D. 93 c. 17
38	—	—	5, 13	7, 56	2, 23	—	2, 37	D. 93 c. 18
39	—	—	—	7, 56	—	—	2, 37	D. 93 c. 19
40	—	—	—	7, 56	—	—	2, 37	D. 93 c. 19
41	4, 137	—	—	7, 56	—	—	2, 37	D. 93 c. 19
42	5, 131	—	—	—	—	—	6, 3	—
43	7, 121	—	15, 33	—	16, 34	—	6, 3	—
44	—	—	2, 174	—	6, 265	—	—	—
45	—	1, 347	2, 209	—	6, 284	—	—	D. 41 c. 8
46	—	—	—	—	—	—	—	—
47	5, 93	—	—	—	—	—	—	—
48	5, 75	1, 182	2, 210	—	6, 285	—	—	D. 91 c. 4
49	5, 94	1, 183	—	—	—	—	—	D, 91 c. 3
50	5, 132	—	2, 51	—	—	—	—	D. 91 c. 4
51	5, 134	—	2, 102	—	6, 179	—	—	D. 91 c. 4
52	—	—	2, 103	—	6, 180	—	—	D. 91 c. 3
53	5, 133	—	—	—	—	—	—	D. 91 c. 4

Stat.	Ans. d.	Régin.	Burch.	Ans. L.	Décr. Y.	Pan.	Polyc.	Gratien
54	—	—	2, 16	—	6, 35	—	2, 31	D. 46 c. 7
55	2, 217	2, 347	16, 33	—	3,33	—	—	D. 46 c. 4
56	5, 95	—	2, 176	—	6, 267	3, 173	—	D. 46 c. 3
57	5, 96	1, 155	10, 66	—	11, 11 13, 66	—	—	D. 46 c. 5
58	3, 90	—	—	—	—	—	—	—
59	5, 98	—	2, 215	—	6, 290	—	—	D. 90 c. 1
60	5, 86	1, 154	2, 172	7, 154	6, 263 11, 79	3, 172	—	D. 46 c. 6
61	5, 87	1, 157	2, 175	—	6, 266	—	—	C. 22 q. 1 c. 9
62	5, 88	1, 152	2, 170	—	6, 261	—	—	C. 22 q. 1 c. 9
63	5, 89	—	—	—	—	—	—	—
64	7, 122 11, 34	—	—	—	4, 7	—	—	C. 26 q. 7 c. 6
65	11, 21	—	—	—	—	—	—	D. cons. 3 c. 23
66	—	—	—	—	—	—	—	C. 11 q. 3 c. 3
67	—	1, 173	2, 17	—	6, 36	—	—	D. 46 c. 8
68	5, 118	App. 3, 37	2, 35	—	6, 136 15, 5	3, 60	2, 31	D. 50 c. 55
69	—	—	—	—	—	—	—	D. 50 c. 55
70	5, 99	—	—	—	—	—	—	C. 24 q. 3 c. 35
71	12, 14	—	—	—	—	—	—	C. 24 q. 3 c. 35
72	12, 15	—	—	—	—	—	—	C. 24 q. 3 c. 35
73	—	—	11, 44	12, 17	14, 28 14, 108	5, 99	7, 1, 17	C. 11 q. 3 c. 19
74	2, 218 12, 13	1, 302	19, 35	—	15, 6	—	—	C. 26 q. 7 c. 6
75	7, 89	1, 308	19, 38	—	15, 7	—	—	C. 26 q. 7 c. 6
76	7, 90	—	18, 10	11, 16	15, 8	—	8, 1, 13	C. 26 q. 6 c. 8
77	—	—	—	—	15, 9	—	—	—
78	7, 91	1, 113	18, 23	11, 15	15, 10	—	8, 1	C. 26 q. 6 c. 8
79	7, 85	—	19, 128	—	15, 11	—	—	C. 26 q. 7 c. 6
80	—	—	—	—	—	—	—	C. 26 q. 7 c. 6
81	—	—	—	—	15, 12	—	—	C. 26 q. 7 c. 6
82	—	—	—	—	15, 13	—	—	C. 26 q. 7 c. 6
83	10, 68	—	—	—	—	—	6, 3	—
84	10, 67 (Val.)	—	3, 28 (Val.)	—	3,33 (Val.)	2, 41 (Cart.)	—	D. cons. 1 c. 67 (Cart.)
85	9, 19	—	4, 11	—	1, 206	—	—	D. cons. 4 c. 60
86	9, 20	—	4, 12	—	1, 207	—	—	D. cons. 5 c. 12
87	7, 120	—	—	—	—	—	—	C. 2 q. 6 c. 32
88	7, 25 9, 64	—	—	—	4, 8	—	—	D. cons. 1 c. 66
89	12, 84	2, 357	10, 7	—	11, 35	8, 72	—	C. 26 q. 5 c. 11
90	4, 154	App. 1, 12	2, 223	—	6, 298	—	—	D. cons.5 c. 11
91	—	—	3, 18	—	3, 21	—	—	D. cons. 5 c. 11
92	4, 155	App. 1, 13	3, 213	—	3, 263	—	—	D. cons. 5 c. 11
93	—	2, 380	5, 38	—	2, 47	—	—	D. 90 c. 2
94	—	—	5, 39	—	2, 48	—	—	D. 90 c. 2 & 8

Stat.	Ans. d.	Régin.	Burch.	Ans. L.	Décr. Y.	Pan.	Polyc.	Grat.
95	10, 71 (Val.)	—	3, 142 (Val.)	—	3, 208 (Val.)	—	—	C. 13 q. 2 c. 9 (Cart.)
96	3, 91	—	—	—	—	—	—	—
97	—	—	8, 76	—	7, 94	—	—	C. 18 q. 2 c. 11
98	7, 25	App. 3, 30	15, 12	—	8, 323 16, 13	—	6, 1	D. 23 c. 29
99	—	App. 1, 19	8, 83	—	7, 101 8, 324	—	—	D. 23 c. 29 D. cons. 4 c. 20
100	—	App. 1, 19	—	—	1, 65 8, 325	1, 25	—	D. cons. 4 c. 20
101	6, 53	—	—	—	8, 326	—	4, 37	—
102	4, 117	App. 1, 49	6, 55	—	7, 73	—	4, 37	D. 81 c. 33
103	6, 60	App. 1, 50	—	—	8, 327	—	4, 37	D. 81 c. 34
104	—	App. 1, 51 App. 2, 15	8, 39	—	7, 58 7, 147	—	4, 38	C. 27 q. 1 c. 1

Louvain. M. Coquin O. S. B.

La « Theologia scholarium » de Pierre Abélard

H. Ostlender a l'insigne mérite d'avoir classé les manuscrits encore existants de la *Theologia scholarium* en cinq familles, correspondant à autant de rédactions dues à la main d'Abélard lui-même, et d'avoir apporté la preuve que les deux premières de ces rédactions se limitent au seul livre I^er^, alors que les autres comprennent les trois livres qui constituent l'œuvre entière [1]. En ses grandes lignes, le travail de l'éminent auteur a reçu l'approbation de tous les médiévistes et n'a plus besoin d'être revisé. Il y a toutefois des points secondaires qui appellent des précisions et des compléments.

I. — Les manuscrits de la première rédaction.

A l'époque où H. Ostlender entreprit son étude sur la *Theologia scholarium*, on ne connaissait que deux manuscrits de la première rédaction, notamment *Heiligenkreuz, Stiftsbibliothek 153*, f. 83^ra^-87^rb^ et *Zurich, Zentralbibliothek C. 61*, f. 53^va^-60^vb^, tous deux incomplets du dernier tiers, le premier en outre très lacuneux. Mais pendant qu'il y travaillait, un autre chercheur, A. Landgraf, découvrit un troisième manuscrit, sans cote, appartenant à la Pfarrbibliothek de Fritzlar et actuellement conservé au séminaire de Fulda. Notre traité y occupe les folios 77^ra^-80^vb^ [2]. Ne voulant pas devancer les conclusions de son collègue, H. Ostlender se contenta de faire observer, dans une note finale [3], que le nouveau manuscrit transmet le même texte incomplet et mutilé qu'on trouve en celui de Heiligenkreuz. Il releva en particulier que les deux manuscrits s'accordent pour ajouter, à la fin, deux extraits omis plus haut dans le texte, puis un troisième qui n'est plus de la main d'Abélard.

---

1. H. Ostlender, *Die Theologia « Scholarium » des Peter Abaelard*, dans *Aus der Geisteswelt des Mittelalters*, I (*Beiträge zur Gesch. der Philos. u. Theol. des Mittelalters*, Supplementband III, 1), Munster-en-Westph. 1935, p. 263-281.
2. A. Landgraf, dans *Scholastik* 9 (1934) 227.
3. H. Ostlender, *art. cit.*, p. 281, n. 89.

Une collation des variantes qui existent entre le manuscrit de Fritzlar et celui de Heiligenkreuz [4] confirma pleinement les remarques de H. Ostlender. Non seulement les additions de la fin, mais toutes et chacune des nombreuses omissions, ainsi que la plupart des fautes, des substitutions et des inversions qu'on trouve dans l'un se retrouvent dans l'autre. Les deux manuscrits sont donc intimement reliés entre eux. Mais de quelle manière ? Sont-ce deux copies indépendantes d'un exemplaire commun, ou l'un est-il la transcription de l'autre ?

Pour toute réponse, dressons la liste des passages transmis correctement par le manuscrit de *F*(ritzlar), fautivement par celui de *H*(eiligenkreuz) [5] :

— PL 178, 980A = *F* 77^{ra} : ... sensum quem efflagitant exponentes
efflagitant] flagitant *H* 83^{ra}.
— *Zurich, Zentralbibl. C. 61*, f. 54^{ra} = *F* 77^{va} : ... Deum ipsum propter se vel proximum diligam propter Deum
diligam] diligat *H* 83^{va}.
— PL 178, 983D = *F* 77^{va} : ... quibus in eius obsequio sustentetur
sustentetur] sustentemur *H* 83^{va}.
— 983D = *F* 77^{va} : ... ut vigilare, cum oportet, in eius obsequio valeamus
oportet] corpore *H* 83^{vb}.
— 983D = *F* 77^{va} : Uxor quoque ab eo qui est incontinens...
quoque] vero *H* 83^{va}.
— 984B = *F* 77^{va-vb} : ...atque descriptis, scilicet fide, caritate et (*F et H* atque) sacramentis
fide *add.* et *H* 83^{vb}.
— 984B = *F* 77^{vb} : Quid enim sperare vel speratum amari...
vel] et *H* 83^{vb}.
— 986A = *F* 78^{rb} : De gloria scil. Evangelii quo nunc credentes illuminantur
quo] qua *H* 84^{va}.
— 990A = *F* 79^{ra} : Duo quippe sunt quae nos omnino subiectos...
nos *om.* *H* 85^{va}.
— 992B = *F* 79^{rb} : ...seu etiam tota Trinitas sapientia sit
etiam] et *H* 85^{va}.
— 992C = *F* 79^{rb} : ...cum tamen in istis (*eau et Saint-Esprit*) totius operatio Trinitatis adfuerit
istis *add.* tribus *H* 85^{vb}.
— 993A = *F* 79^{rb-va} : ...quod quidquid earum quaecumque velit efficere possit
quod *om.* *H* 85^{vb}.
— 993B = *F* 79^{va} : ...vel cuiusmodi (PL cuius modo) una esse potest
cuiusmodi] eiusmodi *H* 85^{vb}.
— 998A = *F* 80^{va} : ...ex qua divina genita est sapientia
sapientia *om.* *H* 87^{ra}.

---

4. Je tiens à remercier ici le R. P. Angelin Rijmersdael O. F. M. pour l'aide précieuse qu'il m'a apportée dans la collation des manuscrits.

5. Par leçons fautives nous entendons, outre les fautes habituelles de transcription, les leçons qui s'écartent de celles de tous les autres manuscrits.

— 1000D = *F* 80va : ...praeteritum quasi pro perfectione (*F* pro fectione) posuit
pro perfectione] perfectionem *H* 87^{vb}.

A juger de ce relevé, il est clair qu'une bonne partie des fautes manifestes du manuscrit de Heiligenkreuz sont absentes de celui de Fritzlar. Par contre, le premier contient toutes les fautes qu'on rencontre dans le dernier [6]. En cet état de choses, il est exclu, non seulement que *Fritzlar* ait copié *Heiligenkreuz*, mais également que *Heiligenkreuz* dépende d'un autre exemplaire que *Fritzlar*. En effet, si le copiste de *Heiligenkreuz* dépend directement, non pas de *Fritzlar*, mais d'une source commune, comment a-t-il réussi, lui qui se montre si négligent dans la transcription des bonnes leçons de son modèle supposé, à en garder fidèlement toutes les mauvaises ?

Ajoutons qu'en un endroit le manuscrit de Fritzlar écrit correctement *iuxta personarum proprietatem*, en abrégeant toutefois au maximum le mot *personarum* [7]. Or le copiste de *Heiligenkreuz* laisse entre les mots *iuxta* et *proprietatem* un espace libre pour deux ou trois lettres au plus [8]. Il n'a donc pu déchiffrer l'abréviation du mot *personarum*. L'indice confirme qu'il avait devant lui le manuscrit de Fritzlar.

La conclusion se dégage d'elle-même. Le manuscrit *Heiligenkreuz 153*, étant une mauvaise copie de celui de Fritzlar, n'a pas de valeur propre pour la reconstruction du texte de la première rédaction de la *Theologia scholarium*.

Les rapports du manuscrit *Zurich, Zentralbibliotek C. 61* avec celui de Fritzlar (et de Heiligenkreuz) posent, à leur tour, un problème littéraire. Le premier débute en effet par : *Discipulorum meorum petitioni satisfacientes*, tandis que les deux autres présentent un *incipit* plus long et quelque peu différent, savoir : *Scholarium meorum petitioni, prout possumus, satisfacientes* [9].

Ce n'est pas la seule fois que ces manuscrits ne vont pas d'accord. A la fin du prologue on lit dans le manuscrit de Zurich : *Qui... haereticum diligenter describens ait : Haereticus est ut...* Or le même texte figure dans le manuscrit de Fritzlar sous la forme suivante : *Qui... haereticum diligenter describens : Haereticus, inquit, est ut...* [10]. Un peu plus loin, au

6. A l'exception des deux suivantes : 1) *H* 85^{vb} : ...nisi quia quod (*om. F* 79^{rb}) vult efficere potest : cf. PL 178, 992 C ; 2) *H* 87ra : in eo quod ⟨dicitur⟩ « Dixit Deus » intelligitur (intelligi *F* 80va) Verbum et Pater : cf. PL 178, 999 B.

7. *F* 79^{rb} : cf. PL 178, 992 B : « Sic etiam iuxta *personarum* proprietatem quaedam opera specialiter alicui personae attribuuntur ».

8. *H* 85va.

9. *Zurich C 61*, f. 53va, *F* 77ra : cf. PL 178, 979 A.

10. *Zurich C 61*, f. 53^{vb}, *F* 77^{rb} : cf. PL 178, 982 A.

début du premier livre, le texte du premier des manuscrits en question : *Nihil quippe amandum, nihil faciendum*, devient dans le second : *Nihil quippe amandum est, nihil omnino faciendum* [11]. On pourrait multiplier les exemples.

Dans tous ces cas, les leçons du manuscrit de Fritzlar sont certainement authentiques : elles reviennent en effet dans les rédactions successives de la *Theologia scholarium*. Mais celles du manuscrit de Zurich ne le sont pas moins. Ainsi que H. Ostlender le fait remarquer [12], le copiste de ce manuscrit s'est efforcé de transcrire correctement son modèle. Contrairement à celui de Fritzlar, il s'est gardé de supprimer des passages ou d'apporter des changements intentionnels au texte. Comment supposer dès lors qu'il se soit rendu coupable des modifications signalées, surtout de la première ?

On aura remarqué cependant que les différences sont de pure forme et peu importantes. C'est sans doute la raison pour laquelle H. Ostlender refuse de parler à leur propos de rédactions distinctes. Il reste néanmoins que les deux manuscrits remontent chacun à une forme diverse de la même rédaction.

Quant à savoir laquelle des deux formes précède l'autre, la réponse n'est pas douteuse : les leçons du manuscrit de Zurich sont les plus anciennes, car, contrairement à celles du manuscrit de Fritzlar, elles ne réapparaissent plus jamais dans les rédactions suivantes.

II. — Rédaction mixte ?

La classification proposée par H. Ostlender est basée exclusivement sur les manuscrits de la *Theologia scholarium* qui nous sont parvenus. Il n'y a cependant pas que les copies manuscrites de ce traité qui nous renseignent sur les états successifs du texte. Plusieurs ouvrages, composés par des disciples, ont abondamment transcrit ou exploité le texte du Maître. Ces citations se laissent-elles ramener aux cinq rédactions établies par H. Ostlender, ou impliquent-elles l'existence d'autres rédactions, non attestées par les manuscrits de la *Theologia scholarium* ?

H. Ostlender a lui-même soulevé cette question à propos des *Sententiae Hermanni*, plus connues sous le titre de *Epitome christianae Theologiae* et publiées parmi les œuvres d'Abélard [13]. En examinant les nombreux emprunts faits par cet ouvrage aux quinze premiers chapitres du livre I^er^ de la *Theologia scholarium*, il constate, d'une part, que les *Sententiae* reprennent en général l'ordre des mots et les ex-

11. *Zurich C 61*, f. 54^ra^, *F* 77^va^ : cf. PL 178, 983 C.
12. H. Ostlender, *art. cit.*, p. 267-268.
13. PL 178, 1695-1758.

pressions caractéristiques de la seconde rédaction, de l'autre, que tout en reproduisant plusieurs textes absents de la première, elles omettent tous ceux qui sont propres aux trois dernières. Il en conclut que les *Sententiae Hermanni* dépendent exclusivement de la seconde rédaction de la *Theologia scholarium*, celle qui nous est conservée par le manuscrit *Tours, Bibl. munic. 85*, f. 156ra-158rb [14].

Ostlender reconnaît cependant, en toute loyauté, que la preuve n'est pas péremptoire. Les *Sententiae* contiennent notamment une longue citation prise au *De statu animae* de Claudien, laquelle ne fait son apparition dans la *Theologia scholarium* qu'à partir de la troisième rédaction [15]. Ne s'ensuit-il pas qu'elles dépendent d'une rédaction qui s'intercale entre la seconde et la troisième, rédaction dont elles seraient seules à garder les traces ? H. Ostlender ne le pense pas. Il lui semble que des différences aussi menues qu'une citation de plus ou de moins commandent la réserve, d'autant que le copiste de *Tours 85* a pu, par distraction ou négligence, sauter l'extrait de Claudien.

L'explication serait plausible, si le fait allégué constituait vraiment l'unique exception à la règle. Malheureusement une enquête menée sur les textes révèle que les rapports des *Sententiae Hermanni* avec les diverses rédactions de la *Theologia scholarium* sont plus compliqués que ne le pense H. Ostlender. En effet, s'il est indéniable que les *Sententiae* vont généralement de pair avec le texte du manuscrit de Tours, il est néanmoins un fait qu'elles s'en écartent à l'occasion, soit pour revenir aux leçons propres à la première rédaction, soit pour proposer déjà des textes qui ne se rencontrent que dans les trois dernières.

En faveur de la première rédaction, on peut citer plusieurs exemples. En voici trois particulièrement significatifs :

1) *Sent. Hermanni*, I, 3 (PL 178, 1698 D) = *Theol. schol.*, 1re réd. [16] :
Unde Augustinus ad Orosium ... Idem De orthodoxa fide ecclesiasticorum dogmatum, cap. 1 : Pater ... *Hunc et* beatus papa Gregorius *secutus* ... meminit dicens...

— *Theol. schol.*, 2e-5e réd. [17] :
Unde Augustinus ad Orosium ... Idem *et Gennadius* De fide orthodoxa ecclesiasticorum dogmatum, cap. 1, *his asserit verbis* : Pater ... *Hinc* beatus papa Gregorius ... meminit dicens...

---

14. H. Ostlender, *Die Sentenzenbücher der Schule Abaelards*, dans *Theol. Quartalschr.* 117 (1936) 208-252 ; en particulier p. 217.

15. PL 178, 1005 C : « Unde et Claudianus Praefectorio... » = *Sent. Herm.* 1712 D-1713 A. Ce passage est absent non seulement de la première rédaction mais encore de la seconde (voir *Tours 85*, f. 158vb). Elle apparaît dès la troisième (voir *Douai 357*, f. 110rb ; *Magdebourg, Domgymn. 34*, f. 197rb ; *Londres, Brit. Mus., Royal 8 A I*, f. 6v).

16. *Zurich C 61*, f. 54vb (om. *Fritzlar*).

17. *Tours 85*, f. 156va-vb (2e réd.) ; *Douai 357*, f. 110va (3e réd.) ; *Paris, Arsenal 265*, f. 67r et PL 178, 988 AB (4e réd.) ; *Oxford, Balliol Coll. 296*, f. 3v (5e réd.).

2) *Sent. Herm.*, I, 4 (PL 178, 1699 C) = *Theol. schol.*, 1re réd. [18] :
Pater tamen et Filius et Spiritus sanctus non sunt una persona sed tres. Haec autem fidei summa...
— *Theol. schol.*, 2e réd. [19] :
Pater tamen et Filius et Spiritus sanctus non sunt una persona sed tres *personae : quarum quidem trium personarum sicut eadem prorsus est substantia, ita indifferens gloria, individua operatio et voluntas.* Nunc (*lisez* Haec) autem fidei summa...

3) *Sent. Herm.*, I, 5 (PL 178, 1700 B) = *Theol. schol.*, 1re réd. [20] :
...cui tamquam omnium bonorum plenitudini nihil desit. Nec solum haec trinitas...
— *Theol. schol.*, 2e-5e réd. [21] :
...cui tamquam bonorum omnium plenitudini nihil desit *et cuius participatione bona esse cetera constat.* Nec solum haec trinitas...

Dans ces trois cas, les textes de la *Theologia scholarium*, transcrits par les *Sententiae Hermanni*, ne proviennent pas de la deuxième rédaction mais bien de la première.

L'influence de la troisième rédaction du même traité sur les *Sententiae Hermanni* ne se limite pas, elle non plus, à la seule citation du *De statu animae* de Claudien, comme l'affirme H. Ostlender. Elle s'étend au contraire à d'autres instances. Qu'on en juge par les extraits suivants :

— *Sent. Herm.*, I, 5 (PL 178, 1700 AB) :
At vero Spiritus sancti nomine ipsa eius caritas vel benignitas ⟨ab⟩ utrisque procedens censetur, quod scilicet *eo modo vult omnia provenire quo melius possint.* Non est autem perfectus in omnibus...
— *Theol. schol.*, 3e-5e réd. [22] :
At vero Spiritus sancti vocabulo ipsa eius caritas seu benignitas exprimitur, qua videlicet optime cuncta *vult* fieri seu disponi et *eo modo singula provenire quo melius possunt...* Non est autem perfectus in omnibus...
— *Theol. schol.*, 2e réd. [23] :
At vero Spiritus sancti vocabulo ipsa eius caritas seu benignitas exprimitur, qua videlicet optime cuncta vult fieri seu disponi. Non est autem perfectus in omnibus...

---

18. *Zurich C 61*, f. 55rb (om. *Fritzlar*).

19. *Tours 85*, f. 156vb. La 3e et la 4e rédactions ont la même leçon, à ceci près qu'elles changent les mots *tres personae* en *plures* : cf. *Douai 357*, f. 110va ; *Paris, Arsenal 265*, f. 67r et PL 178, 988 D. La 5e rédaction porte *tres* au lieu de *plures*, mais il s'agit d'une correction ; cf. *Oxford, Balliol Coll. 296*, f. 3v.

20. *Zurich C 61*, f. 55va ; *Fritzlar*, f. 79ra.

21. *Tours 85*, f. 156vb ; *Douai 357*, f. 111va ; *Paris, Arsenal 265*, f. 67v et PL 178, 990 A ; *Oxford, Balliol Coll. 296*, f. 4r.

22. *Douai 357*, f. 156vb (3e réd.) ; *Paris, Arsenal 265*, f. 67v et PL 178, 989 D (4e réd.) ; *Oxford, Balliol Coll. 296*, f. 4r.

23. *Tours 85*, f. 156vb.

Comme en bien d'autres occasions, Maître Herman reproduit le texte de sa source avec une certaine liberté. Cela n'empêche que la teneur du modèle qu'il avait sous les yeux dépassait celle de la seconde rédaction : ici en effet les mots imprimés en italique font complètement défaut. Ces mots-là, tout juste comme la citation de Claudien, proviennent de la troisième rédaction.

La source directe des *Sententiae Hermanni*, quelle qu'elle fût, ne s'identifiait donc avec aucune des trois premières rédactions de la *Theologia scholarium*, autrement on ne comprend pas qu'elle ait pu contenir des passages propres à chacune d'elles. Ce n'était pas davantage une rédaction intermédiaire entre la seconde et la troisième, car elle conservait des éléments caractéristiques de la première, ni une rédaction intermédiaire entre la première et la seconde, puisqu'elle avait déjà subi l'influence de la troisième. Mais alors qu'était-elle au juste ? Les indices signalés ci-dessus permettent une double explication. Ou bien Maître Herman s'est servi, à la fois et directement, de chacune des trois premières rédactions de la *Theologia scholarium*, avec une préférence marquée pour la deuxième. Ou bien il avait à sa disposition un texte composite, issu d'une révision, profonde mais néanmoins imparfaite, du texte de la première rédaction par celui de la seconde, révision à laquelle étaient venus s'ajouter quelques éléments de la troisième.

La seconde hypothèse nous paraît moins probable, étant donné que jusqu'ici aucun texte de ce genre n'a été découvert. En tout cas, même s'ils ont existé, pareils textes ne méritent pas le nom de rédactions et ne sont pas sortis de la plume d'Abélard. Ils sont plutôt le fait de copistes se frayant un chemin à travers les variantes des diverses rédactions authentiques.

III. — Temps de composition.

Les trois ouvrages d'Abélard que la critique actuelle désigne respectivement comme *Theologia Summi boni*, *Theologia christiana* et *Theologia scholarium*, se sont succédé selon l'ordre où l'on vient de les énumérer. Les études de R. Stölzle, de J. Cottiaux, de H. Ostlender et d'autres ont mis ce point en évidence.

Grâce aux mêmes auteurs, trois autres précisions chronologiques doivent être considérées comme acquises. Il est sûr tout d'abord que la *Theologia Summi boni*, fruit du premier enseignement théologique d'Abélard, a connu deux rédactions, dont la seconde s'identifie avec le traité condamné au synode de Soissons en mars-avril 1121 : le temps de composition de l'une et l'autre se place donc vers 1119/1120[24]. Il

24. Cf. H. Ostlender, *Peter Abaelards « Theologia Summi boni »* (*Beiträge zur*

est non moins certain que la première des trois rédactions de la *Theologia christiana* remonte à l'époque de l'enseignement d'Abélard à Quincey, plus exactement aux années 1122/1125 [25]. Quant à la *Theologia scholarium*, H. Ostlender a prouvé que les trois premières rédactions de ce traité sont antérieures à l'offensive que Guillaume de Saint-Thierry déclencha contre le Maître du Palet pendant l'hiver 1138/1139, mais que les deux dernières s'insèrent entre cette date et le concile de Sens du 2/3 juin 1140 [26].

Le tableau chronologique qui traduit ces résultats se présente comme suit :

1) Entre les années 1118 et 1121 :
   — *Theologia Summi boni*, 1re rédaction
   — *Theologia Summi boni*, 2e rédaction
2) Entre les années 1122 et 1125 :
   — *Theologia christiana*, 1re rédaction
3) Entre les années 1125 et 1138-1139 :
   — *Theologia scholarium*, 1re rédaction (Liber I)
   — *Theologia scholarium*, 2e rédaction (Liber I)
   — *Theologia scholarium*, 3e rédaction (Libri I-II-III)
4) Pendant les années 1139-1140 (juin) :
   — *Theologia scholarium*, 4e rédaction (Libri I-II-III)
   — *Theologia scholarium*, 5e rédaction (Libri I-II-III)

En parcourant cette liste, on s'aperçoit aussitôt qu'elle est très imparfaite. La deuxième et la troisième rédaction de la *Theologia christiana* n'y figurent pas, et le *terminus a quo* de la *Theologia scholarium* s'y trouve indiqué avec une marge de treize ans. Ailleurs on a tâché de montrer que la seconde et la troisième rédaction de la *Theologia christiana* se situent après la troisième recension de la *Theologia scholarium* [27]. Ici il ne nous reste donc qu'à fixer avec plus de précision le *terminus a quo* de la *Theologia scholarium*.

Le problème du temps de composition du plus célèbre des traités théologiques du Maître du Palet est singulièrement compliqué. Aussi a-t-il fourni depuis toujours ample matière à discussion.

Gesch. der Philos. u. Theol. des Mittelalters, 35), Munster-en-Westph. 1939, p. XIII-XXIII.

25. Cf. R. Stölzle, *Abaelards 1121 verurteilter « Tractatus de unitate et trinitate divina »*, Fribourg-en-Brisgau 1891, p. XI ; G. Robert, *Les écoles et l'enseignement de la théologie pendant la première moitié du XIIe siècle*, Paris 1909, p. 199-208 ; J. Cottiaux, *La conception de la théologie chez Abélard*, dans *Rev. Hist. eccl.* 28 (1932) 258.

26. Cf. H. Ostlender, *Die « Theologia scholarium »...*, p. 261-281.

27. Cf. D. Van den Eynde, *Les rédactions de la « Theologia christiana » de Pierre Abélard*, dans *Antonianum* 36 (1961) 298-299.

En 1906, à une époque où la critique ignorait encore la méthode de travail d'Abélard, le professeur C. Ottaviani avança l'idée que la *Theologia scholarium* est antérieure, non seulement à la *Theologia christiana*, mais aussi à la *Theologia Summi boni*, proscrite en 1121 [28]. Pour justifier son opinion, il s'appuya sur le témoignage d'Abélard lui-même. Celui-ci déclare en effet, dans le prologue de la *Theologia scholarium*, que le traité qui va suivre est le premier de ses écrits théologiques et qu'il l'a composé, sur les instances de ses élèves, au lendemain de sa conversion, entendez, de son entrée à l'abbaye de Saint-Denis vers 1118/1119 [29]. « Mes étudiants, écrit-il textuellement, me disent qu'il convient à mon âge et à ma profession de changer d'études, comme j'ai changé de mœurs et d'habit, et de préférer les livres divins à ceux des hommes, maintenant que j'ai quitté le monde pour me vouer entièrement à Dieu » [30].

Si l'argument ne laisse pas d'être fort impressionnant, il ne suffit pourtant pas à emporter la conviction. Comment la *Theologia scholarium* aurait-elle précédé les deux autres traités trinitaires, alors que, presque à chaque page, elle copie et exploite manifestement la *Theologia christiana* et, à travers celle-ci, la *Theologia Summi boni* ? Et comment Abélard s'y est-il pris pour rédiger, entre les années 1118 et 1120, au moins les trois premières rédactions de la *Theologia scholarium* [31], plus le long commentaire sur l'Épître aux Romains [32], enfin les deux rédactions de la *Theologia Summi boni* ? Devant ces faits, on ne s'étonne pas outre mesure si l'hypothèse de C. Ottaviani est restée sans écho.

Tel n'est pas le cas pour la solution proposée dès 1909 par G. Robert [33], laquelle connut aussitôt et connaît encore le plus vif succès [34]. En voici les grandes lignes. Bien que la *Theologia scholarium* dépende de la *Theologia christiana*, son *terminus a quo* remonte encore aux années

28. C. Ottaviani, *Pietro Abelardo*, Rome 1906, p. 80-84.

29. *Theol. schol.*, prol. (PL 178, 979 A-980 A).

30. *Ibid.* (979 D) : « Addunt etiam nostrae iam aetati ac professioni convenire ut, sicut mores et habitum, ita commutem et studium, et humanis divina praeferam volumina, qui ad Deum saeculo relicto totum me iam transferre proposui ».

31. Grâce aux recherches de H. Ostlender, on sait actuellement qu'Abélard n'a publié l'œuvre entière, et en particulier les livres II et III, qu'à partir de la troisième rédaction.

32. Ce commentaire se situe entre les deux premiers et le troisième livre de la *Theol. schol.*, ainsi qu'on le verra ci-dessous, p. 234.

33. G. Robert, *Les écoles et l'enseignement...*, p. 196-203.

34. Elle reçut entre autres l'approbation de A. Hoffmeister, *Studien über Otto von Freising*, dans *Neues Archiv* 37 (1911-12) 150 ; de J. Cottiaux, *La conception de la théologie...*, p. 257-259 ; de L. Ott, *Untersuchungen zur theologischen Briefliteratur der Frühscholastik* (*Beiträge zur Gesch. der Philos. u. Theol. des Mittelalters*, 34), Munster-en-Westph. 1937, p. 294.

de l'enseignement de Quincey (1122-1127). En effet, au cours du livre II, Abélard s'en prend, sans les nommer, à quatre maîtres célèbres, qui enseignaient à ce moment « autour de lui », le premier en France, le second en Bourgogne, le troisième à Angers, le quatrième à Bourges [35]. En rapprochant ce passage de celui où la *Theologia christiana* critique à son tour une série de maîtres contemporains [36], G. Robert en arrive à identifier le maître de Bourgogne avec Gilbert l'Universel [37]. Étant donné que celui-ci fut élu au siège épiscopal de Londres en 1127 [38], la composition de la *Theologia scholarium*, au moins celle des deux premiers livres, est antérieure à cette date.

Le troisième livre, par contre, serait de date postérieure. Il est séparé des deux autres par la rédaction du Commentaire sur l'Épître aux Romains : le Commentaire connaît en effet et cite les deux premiers livres [39], mais renvoie au troisième comme à un complément à paraître plus tard [40]. Or il est peu vraisemblable qu'Abélard ait trouvé le temps à Quincey pour composer un ouvrage de l'étendue du Commentaire, encore moins qu'il l'ait composé pendant son abbatiat si tourmenté à Saint-Gildas de Rhuis. Mieux vaut dès lors en reculer la rédaction, et *a fortiori* celle du livre III de la *Theologia scholarium*, jusqu'aux années 1135/1136, quand Abélard eut repris ses cours de théologie et de dialectique sur la Montagne Sainte-Geneviève.

Bien que l'argumentation de G. Robert élimine les principaux inconvénients de l'hypothèse de C. Ottaviani, elle n'est pas concluante non plus. D'une part, elle n'explique pas comment Abélard, dans le prologue de la *Theologia scholarium*, peut présenter cet ouvrage, qu'il n'aurait commencé que vers 1125, comme le premier de ses écrits théo-

35. *Theol. schol.* II, 5-9 (PL 178, 1056 B-1057 B).

36. *Theol. christ.* IV (PL 178, 1285 B-1286 C).

37. L. Ott, *Untersuchungen...*, p. 292-295, a confirmé l'identification proposée par G. Robert par des arguments indépendants.

38. Selon B. Smalley, Gilbert l'Universel fut élu à la fin de 1127 et sacré le 22 janvier 1128 ; cf. *Gilbertus Universalis, Bischop of London (1128-1134) and the Problem of the Glossa ordinaria*, dans *Rech. Théol. anc. méd.* 7 (1935) 239-240.

39. *Comment. in Epist. ad Rom.* (802 D) : « Quorum pleraque (les témoignages des philosophes) et nos etiam in *Theologiae nostrae* opusculo contulimus » ; *ibid.* (804 A) : « De his autem *in primo Theologiae nostrae*, prout potuimus, satis diligenter disseruimus » ; *ibid.* (805 A) : « Sed et de his quidem, quantum oportuit, *in secundo Theologiae nostrae* nos tractasse arbitramur ; *ibid.* (858 D) : « Quod plenius *Theologiae nostrae* textus edisserit ».

40. *Ibid.* (808 D-809 A) : « Sed harum quidem trium propositarum quaestionum solutiones *Theologiae nostrae examini reservamus* » ; *ibid.* (907 B) : « De quo quidem diligentius disserendum *Theologiae nostrae reservamus* et quae differentia sit providentiae ac praedestinationis seu fati » ; *ibid.* (930 B) : « Sed de hoc diligentius *Theologiae nostrae tractandum reservamus* » ; *ibid.* (943 D) : « Sed quia haec discutere altioris est philosophiae, perfectioni *nostrae reservamus Theologiae* ».

logiques. G. Robert a beau dire et redire que ce prologue est « plus naturel » vers 1125 que vers 1135 [41] : il reste que ni l'une ni l'autre de ces dates ne fait droit aux textes. D'autre part, l'argumentation de G. Robert accumule les invraisemblances. Elle veut nous faire croire qu'une œuvre, dont les deux premiers livres auraient été achevés dès 1125/1127, ne s'est imposée à l'attention d'un Gautier de Mortagne, d'un Guillaume de Saint-Thierry, d'un saint Bernard et des théologiens en général qu'avec un retard de dix ans, vers 1138/1139. Elle nous oblige également à admettre que la rédaction du livre III, si bref pourtant et dont la plus grosse partie se réduit à une simple transcription du livre V de la *Theologia christiana* [42], a traîné pendant douze longues années, sinon plus. Le moins qu'on puisse dire est que pareilles implications ne favorisent guère la solution proposée.

La faute fondamentale, tant de G. Robert que de C. Ottaviani, a été, semble-t-il, de prêter à Pierre Abélard une conception qui, pour nous paraître naturelle, lui demeure néanmoins étrangère. Pour eux, le Maître du Palet aurait admis une distinction nette entre ses trois traités trinitaires, en particulier entre la *Theologia Summi boni* et la *Theologia scholarium*. Or pour Abélard il n'existe pas plus de différence entre ces deux ouvrages qu'il n'en existe entre les rédactions respectives de l'un et de l'autre. Dans son idée, les retouches, développements et autres modifications que la *Theologia scholarium* apporte au texte de la *Theologia Summi boni* font fonction de variantes, sans nuire à l'identité foncière des deux traités.

Dans cette perspective, on comprend sans peine pourquoi Abélard a donné, à l'un comme à l'autre de ces deux ouvrages, le titre de *Theologia* sans plus [43], et pourquoi, après la publication des cinq livres de la *Theologia christiana*, il est revenu, dans la *Theologia scholarium*, à la division en trois livres de la *Theologia Summi boni*. On comprend pareillement comment il peut, dans le prologue, présenter la *Theologia scholarium* comme le premier de ses écrits théologiques, et pourquoi il a, dans le corps de l'ouvrage, non seulement supprimé toute allusion à sa condamnation de 1121 à Soissons [44], mais encore ajouté des détails qui

41. Cf. G. Robert, *Les écoles et l'enseignement...*, p. 203-204.

42. A la suite de E. Portalié (art. *Abélard* dans *Dict. Théol. cathol.* I, 39), G. Robert (*Les écoles et l'enseignement...*, p. 193) estime que le livre V de la *Theol. christ.* n'appartient pas à ce traité, mais constitue une première édition du livre III de la *Theol. schol.* H. Ostlender (*Die Theologia scholarium...*, p. 271-272) a montré que cette opinion est contraire aux textes.

43. Sur le titre original de la *Theologia Summi boni*, cf. H. Ostlender, *Peter Abaelards « Theologia Summi boni »*, p. XX-XXI ; sur celui de la *Theologia scholarium*, voir les citations ci-dessus, n. 39 et n. 40.

44. Les allusions qu'on trouve dans la *Theol. christ.* II (1171 D), II (1209 D), III (1212 D), III (1219 D-1220 A) et IV (1285 D) ont toutes disparu dans la

suggèrent une date antérieure à cet événement [45]. C'est que la *Theologia* tout court, dont les deux rédactions de la *Theologia Summi boni* et les cinq de la *Theologia scholarium* ne constituent, aux yeux d'Abélard, que des simples variations [46], ne date pas, comme la *Theologia christiana*, de l'époque de son enseignement à Quincey, mais bien des premiers temps qui ont suivi sa conversion, soit des années 1119/1120.

Mais si les déclarations d'Abélard sur la genèse de son ouvrage et ses remarques au sujet des quatre maîtres « formant cercle autour de lui » visent la *Theologia* tout court, elles ne nous renseignent plus sur le moment précis où il a procédé à la composition de la recension particulière qui porte le titre de *Theologia scholarium*.

Il en résulte que la question du temps de composition de la *Theologia scholarium*, en tant qu'œuvre distincte de la *Theologia Summi boni*, reste ouverte. Pour lui trouver une réponse, il nous faut recourir à d'autres arguments qu'à ceux invoqués par C. Ottaviani et G. Robert.

Un premier est fourni par l'*Epistola* VII, intitulée *Rescriptum* (*Abaerlardi*) *ad ipsam* (*Heloisam*) *de auctoritate et dignitate ordinis*

Theol. schol. La dernière présente un intérêt spécial. En effet à cet endroit de la *Theol. christ.* Abélard rappelle comment il a entendu personnellement « le maître enseignant en France », c'est-à-dire Albéric de Reims, affirmer (*sicut et ipsemet ego ab ipso audivi*) que Dieu s'engendre lui-même. L'*Historia calamitatum* (PL 178, 147 ; éd. J. T. Muckle, dans *Mediaeval Studies* 12, 1950, 193-194) place la scène durant le concile de Soissons de 1121. Or, si la *Theol. schol.* II (PL 178, 1056 CD) reprend l'accusation de la *Theol. christ.*, elle se garde de répéter les mots *sicut ipsemet ego ab ipso audivi*, et pour cause : selon l'*Historia calamitatum* cette rencontre d'Abélard avec Albéric a eu lieu après qu'il eut achevé sa *Theologia*.

45. Telle la mention des hérétiques Tanchelin (*nuper in Flandria*) et Pierre de Bruys (*nuper in Provincia*), par laquelle débute le passage sur les erreurs contemporaines dans la *Theol. schol.* (PL 178, 1056 A), mais qui est absente de la *Theol. christ.* (PL 178, 1285-1286). Vers 1120, époque de la composition de la *Theologia* tout court, le souvenir de ces deux hérétiques était encore récent, mais vers 1125, époque de la composition de la *Theol. christ.*, il était déjà trop lointain.

C'est d'une façon analogue, je pense, qu'il faut expliquer le silence de la *Theol. schol.* au sujet des deux frères bretons, Bernard et Thierry de Chartres, que la *Theol. christ.* (PL 178, 1286) range à côté des quatre maîtres de France, de Bourgogne, d'Angers et de Bourges. Sans doute que vers 1120, date de la composition de la *Theologia* tout court, Abélard ignorait encore les prétendues déviations de ces deux maîtres.

46. A noter que la littérature du temps ne donne jamais d'autre titre à la *Theologia scholarium* que celui de *Theologia* sans plus : voir références dans C. Ottaviani, *Pietro Abelardo*, p. 80, n. 37. En outre, la lettre que les évêques de Reims adressent à Innocent II au lendemain du concile de Sens, identifie expressément la *Theologia Summi boni* et la *Theologia scholarium* ; cf. PL 179, 671-672 : « Iamdudum fecerat librum de sancta trinitate, sed sub legato Romanae Ecclesiae igne examinatus est ... Surrexit a mortuis liber ille et cum eo multorum haereses ... surrexerunt ».

sanctimonialium [47]. Chronologiquement cette lettre fait suite aux *Epistolae* I-V, dont la première, mieux connue comme *Historia calamitatum*, date au plus tôt de 1132 [48]. L'*Epistola* VII contient une page où Abélard s'efforce de prouver que, même dans le monde païen, les femmes ont toujours joui de plus de charismes que les hommes [49]. A cet effet, il évoque la figure de la Sibylle, en se servant des témoignages de saint Augustin, de Lactance et de Virgile. A part la formule du début [50], le passage se rencontre, intégralement et mot pour mot, dans chacune des trois rédactions du livre Ier de la *Theologia christiana* [51]. On le retrouve au livre Ier de la *Theologia scholarium*, mais uniquement dans les trois dernières rédactions [52], les manuscrits des deux premières étant incomplets. Identiques pour tout le reste, le texte de la *Theologia christiana* et celui de la *Theologia scholarium* présentent cependant, là où ils exposent le témoignage de Virgile, deux variantes caractéristiques [53] :

> Virgilius ... admonitus, ut ipsemet ait, Cumaei carminis vaticinio, hoc est, Sibyllae quae Cumaea [*add. Theol. schol.* sive Cumana] dicitur. Ait quippe sic, quasi adhortans quoslibet ad congratulandum sibi et concinendum seu scribendum [*Theol. schol.* conscribendum] de hoc tanto puero...

La différence entre *Cumaea dicitur* et *Cumaea sive Cumana dicitur* d'une part, *scribendum* et *conscribendum* de l'autre, est si minime qu'elle n'affecte ni le sens ni la marche de la phrase. Elle n'en est pas moins réelle et oppose nettement le texte des trois rédactions de la *Theologia christiana* aux trois dernières de la *Theologia scholarium*. Or, — et ici nous touchons le point essentiel, — les sept manuscrits connus de l'*Epistola* VII reproduisent tous, sans exception, les leçons propres à la *Theologia christiana*, savoir *Cumaea dicitur* et *scribendum* [54].

---

47. Éd. J. T. Muckle, dans *Mediaeval Studies* 17 (1955) 253-281 ; PL 178, 225-256.

48. Cf. J. T. Muckle, *The Personal Letters Between Abelard and Heloise*, dans *Mediaeval Studies* 15 (1953) 47-48.

49. Éd. Muckle, 271-272 ; PL 178, 246 B-247 C.

50. La phrase initiale *Quod si hanc prophetiam — viris longe praestare* est propre à la lettre.

51. Voir cod. *Vat. Reg. lat. 159*, f. 19rv (1re réd.), *Casin. 74*, p. 169 (2e réd.) et *Tours 85*, f. 136vb-137ra (3e réd.). L'accord textuel commence aux mots *De qua Augustinus Contra quinque haereses* (1162 B) et se termine par le vers virgilien *...caelo dimittitur alto* (1163 B). Notons que la seconde des deux phrases qui, dans la lettre, font suite à ce vers, savoir *Quae nec divinitatem — vel scribendo praetermisit* (éd. Muckle, 272 ; PL 178, 247 BC) se trouve dans *Theol. christ.* (1162 B) tout au début du passage.

52. Voir cod. *Douai 257*, f. 123vb (3e réd.), *Paris Arsenal 265*, f. 77v et PL 178, 1030 D-1031 C (4e réd.) ; *Oxford Balliol Coll. 296*, f. 21r (5e réd.).

53. *Theol. christ.* (PL 178, 1163 B) ; *Theol. schol.* (PL 178, 1031 CD).

54. Éd. Muckle, 272 ; cf. *ibid.* apparat critique.

On ne saurait expliquer ce fait par une simple préférence de la lettre pour le plus ancien des deux traités. Les références du Commentaire sur l'Épître aux Romains démontrent que, dès l'apparition de la *Theologia scholarium*, Abélard néglige à ce point la *Theologia christiana* qu'au lieu de citer les passages tout faits du dernier de ces ouvrages, il préfère renvoyer le lecteur aux pages encore à paraître du premier [55]. Tout porte donc à croire que si l'*Epistola* VII a transcrit le texte de la *Theologia christiana*, c'est uniquement parce que celui de la *Theologia scholarium* n'existait pas encore.

Il est vrai que la seconde et la troisième rédaction de la *Theologia christiana* ont conservé sans changement la leçon primitive, encore qu'elles dépendent toutes les deux de la *Theologia scholarium* [56]. Mais, comme nous l'avons montré ailleurs [57], les rédactions postérieures de la *Theologia christiana* visent avant tout à compléter le texte de la première par des citations, des extraits et de nouveaux développements : les corrections et les substitutions y sont rares. Rien d'étonnant dès lors que le texte cité ci-dessus, comme une foule d'autres, n'y ait pas reçu de retouche. Tel n'est pas le cas pour l'*Epistola* VII, qui n'est pas une nouvelle rédaction d'un ouvrage antérieur. Si Abélard l'eût écrite après la *Theologia scholarium*, il n'eût pas manqué d'y recourir au dernier traité plutôt qu'à la *Theologia christiana*.

Mais les deux premières rédactions de la *Theologia scholarium*, qui se limitent au livre I^er^, ne s'en tenaient-elles pas, elles aussi, à la vieille leçon de la *Theologia christiana* ? L'état défectueux des manuscrits ne permet pas de trancher la question. En fût-il ainsi, il reste que la troisième édition et, par conséquent, la publication du livre II, est postérieure à l'année 1132, *terminus a quo* de l'*Epistola* VII. En aucune hypothèse on ne saurait donc dater, comme le font G. Robert, J. Cottiaux et d'autres, les deux premiers livres de l'époque où Abélard enseignait la théologie à Quincey (1122-1127). Le livre II, à tout le moins, se place une dizaine d'années plus tard.

Au demeurant, un autre écrit, le *Sermo* I [58], invite à étendre le bénéfice de cette conclusion au livre I^er^. Abélard a composé la collection de ses sermons, et en particulier le *Sermo* I, à l'intention des sœurs du Para-

55. Voir références ci-dessus n. 40. L'œuvre littéraire d'Abélard ne contient qu'une seule référence à la *Theol. christ.* : elle se trouve dans le *Dialogus* (PL 178, 1641 C), c'est-à-dire dans un ouvrage écrit après le concile de Sens de 1140. Pour les références à la *Theologia scholarium*, cf. C. Ottaviani, *Pietro Abelardo*, p. 91-92.

56. Cf. D. Van den Eynde, *Les rédactions de la « Theologia christiana » de Pierre Abélard*, dans *Antonianum* 36 (1961) 294-296.

57. *Ibid.*, p. 295.

58. PL 178, 379 A-388 A.

clet [59], autant dire après les années 1129/1130. Or il y cite la définition augustinienne du *Verbum* ou *locutio Dei* dans les termes suivants [60] :

> Verbum Dei... est locutio divina, quae a beato describitur Augustino : « Divina dispositio non habens sonum strepentem et transeuntem sed vim in perpetuo manentem ».

Le texte revient plusieurs fois dans l'œuvre littéraire du Maître du Palet, notamment dans le livre Ier des trois *Theologiae* et dans le Commentaire *in Hexaemeron*. Il y figure toutefois sous une double forme. Les deux rédactions de la *Theologia Summi boni* [61] et la première de la *Theologia christiana* [62] le citent très librement et sans autre indication de provenance que le mot *Augustinus*. Par contre, les cinq éditions de la *Theologia scholarium* [63], la deuxième et la troisième de la *Theologia christiana* [64] et le Commentaire *in Hexaemeron* [65] le reproduisent correctement, avec en outre la précision *Augustinus, De civitate Dei, lib. xvi, cap. 6* [66]. La distinction opérée de ce chef entre les deux groupes d'écrits est d'autant plus marquée que l'on sait par ailleurs que ceux du premier groupe sont également les plus anciens.

Or le *Sermo* I se range avec les écrits mentionnés en premier lieu. Il

---

59. Voir *Serm.*, prol. (PL 178, 379) : « ... nonnulla insuper opuscula sermonum tam tibi quam spiritalibus filiabus tuis in oratorio nostro congregatis scribere ...maturavi... In his autem scribendis seu distribuendis ordinem festivitatum tenens, ab ipso nostrae redemptionis exordio sum exorsus ». — *Sermo* I (379 A) : « Exordium nostrae redemptionis hodiernus est conceptus dominicae matris... » ; (385 D) : « Ab hoc ut supra meminimus, nostrae redemptionis exordio... » Voir *ibid.* (383 D) : « Attendite, virgines, quae non virum sed Deum elegistis sponsum» ; (383 D) : « Haec iterum dico, virgines, attendite... »

60. *Sermo* I (PL 178, 387 A).

61. *Theol. Summi boni* (éd. H. Ostlender, p. 7, lin. 5-9).

62. Voir cod. *Vat. Reg. lat. 159*, f. 4r.

63. Voir cod. *Zurich C. 61*, f. 57rb et *Fritzlar*, f. 80ra (1re réd.) ; *Tours 85*, f. 157vb (2e réd.) ; *Douai 357*, f. 113ra (3e réd.) ; *Paris Arsenal 265*, f. 69r et PL 178, 997 A (4e réd.) ; *Oxford Balliol Coll. 296*, f. 7r (5e réd.).

64. Voir cod. *Cassin. 74*, p. 137 (2e réd.) ; *Tours 85*, f. 133va et PL 178, 1130 AB (3e réd.). Signalons que ces deux rédactions citent la même définition une seconde fois, mais uniquement par *explicit* : voir cod. *Cassin. 74*, p. 241 et *Tours 85*, f. 150va (= PL 178, 1281C) : « ...beatus papa Gregorius in homilia ...*operantem* ». Tout le passage se trouve *in extenso* dans la *Theol. schol.* I (PL 178, 996B-997A) ; sur son insertion dans la deuxième et la troisième rédaction de la *Theol. christ.*, cf. D. Van den Eynde, *Les rédactions de la « Theologia christiana » de Pierre Abélard*, dans *Antonianum* 28 (1961) 285.

65. *Expos. in Hexaem.* (PL 178, 738B).

66. Voici le texte correct, d'après *Theol. schol.* I (PL 178, 996D-997A) : « Hanc ... Dei locutionem... Augustinus *De civitate Dei*, lib. XVI, cap. 6, describens : Dei, inquit, ante factum suum locutio sui ipsius facti est incommutabilis ratio, quae non habet sonum strepentem atque transeuntem, sed vim sempiterne manentem et temporaliter operantem ».

cite en effet la définition de saint Augustin exactement à la manière des deux rédactions de la *Theologia Summi boni* et de la première de la *Theologia christiana*. Tout juste comme celles-ci, il est donc antérieur à la première rédaction de la *Theologia scholarium*. Ceci reporte automatiquement le livre Ier de ce traité à une époque consécutive aux années 1129/1130.

Une fois cette donnée admise, il est possible de préciser davantage la date. En effet, pour être postérieure aux années 1129/1130, la *Theologia scholarium* ne saurait cependant plus dater du temps où Abélard était à la tête de l'abbaye de Saint-Gildas de Rhuis : la nature foncièrement scolaire du traité s'y oppose. Or nous savons par les *Epistolae* I-V que l'abbatiat d'Abélard a duré à tout le moins jusqu'en 1132[67]. Le *terminus a quo* du traité se place donc un certain temps après cette date.

La conclusion se trouve confirmée par une lettre de Gautier de Mortagne. Celui-ci écrivit au Maître du Palet au sujet de certaines expressions trop hardies qu'il avait rencontrées précisément dans la première rédaction de la *Theologia scholarium*[68]. Rien ne fait soupçonner que la lettre fut écrite longtemps après le traité, bien au contraire[69]. Or quoiqu'Abélard exerçât la fonction d'abbé dès 1127 environ, Gautier ne lui donne plus, dans l'adresse, le titre d'*abbas* : il l'appelle simplement *Magister Petrus monachus*. Par le fait même on se voit obligé d'assigner au traité, comme à la lettre, une date postérieure, non seulement aux années 1129/1130, mais encore aux années 1132/1133.

L'ensemble de ces précisions invitent à rattacher toute la *Theologia scholarium*, et non seulement le livre III, aux leçons qu'Abélard a inaugurées vers 1135/1136 sur la Montagne Sainte-Geneviève. Elles permettent également de dresser, pour les diverses rédactions des trois *Theologiae*, une liste chronologique plus complète et mieux datée que celle donnée ci-dessus [70]. La voici :

---

67. Voir dernière allusion dans *Epistola* V (éd. Muckle, dans *Mediaeval Studies* 15, 1953, 86 ; PL 178, 203B) : « Quod vero mentione periculi in quo laboro... » Ces mots se rapportent aux démêlés qu'Abélard eut avec ses moines à Saint-Gildas.

68. *Epistola Gualterii de Mauritania episcopi ad Petrum Abaelardum*, éd. H. Ostlender (*Florilegium patrist.*, 19), Bonn 1929, p. 34-40 ; cf. également L. d'Achery, *Spicilegium*, Paris 1712, III, 524-526.

69. Les auteurs qui séparent ces deux écrits se basent sur l'hypothèse de G. Robert, d'après laquelle le livre Ier (et II) de la *Theologia scholarium* daterait encore de l'époque de Quincey. On vient de voir que cette hypothèse est peu solide.

70. Voir ci-dessus, p. 232.

1) Entre les années 1118 et 1121 :
— *Theologia Summi boni*, 1re rédaction
— *Theologia Summi boni*, 2e rédaction

2) Entre les années 1122-1125 :
— *Theologia christiana*, 1re rédaction

3) Entre les années 1133 et 1138 :
— *Theologia scholarium*, 1re rédaction (Liber I)
— *Theologia scholarium*, 2e rédaction (Liber I)
— *Theologia scholarium*, 3e rédaction (Libri I-II-III)
— *Theologia christiana*, 2e rédaction
— *Theologia christiana*, 3e rédaction

4) Pendant les années 1139 et 1140 (juin) :
— *Theologia scholarium*, 4e rédaction (Libri I-II-III)
— *Theologia scholarium*, 5e rédaction (Libri I-II-III)

Rome. P. Damien Van den Eynde O. F. M.

Raison théorique, raison pratique et volonté chez les précurseurs de S. Thomas d'Aquin

Saint Thomas d'Aquin distinguait nettement trois facteurs dans l'organisation de la conduite morale : la raison théorique, concrétisée spécialement dans le jugement de conscience, qui est le phare éclairant la volonté ; la raison pratique, incarnée dans la prudence, qui est le gouvernail dirigeant la volonté ; et enfin la volonté elle-même, qui est le moteur amenant à l'existence ce que la raison pratique a décidé de faire et mouvant l'homme vers la fin qu'il s'est assignée.

Or il s'est fait que l'école franciscaine postbonaventurienne et plus tard l'école suarézienne ont pratiquement abandonné le concept de raison pratique, attribuant à la volonté tout ce qui est actif dans la conduite humaine. Une conséquence importante en résulta concernant l'organisation de la théologie morale : saint Thomas d'Aquin n'avait réservé que quelques questions au problème de la conscience, mais il avait consacré de longs exposés au traité de la prudence ; au contraire, au cours des derniers siècles, nombre de moralistes ont hypertrophié le traité de la conscience au point de négliger, entièrement peut-on dire, celui de la prudence. Ce qui leur a valu une réaction très vive de nombreux thomistes d'aujourd'hui qui ont remis à l'honneur le traité de la prudence et ont même voulu résorber en lui le traité de la conscience ; ainsi espèrent-ils rendre inutile tout ce qui a été élaboré sur les « systèmes de morale » visant à « former » la conscience du chrétien.

L'historien de la genèse de la théorie thomiste est ainsi amené à se poser un problème : la division tripartite de saint Thomas est-elle une création de son génie ; pourrait-elle au contraire s'autoriser d'une tradition scolaire antérieure ?

Cette question de la division tripartite, mais surtout celle de la distinction entre raison pratique et volonté, se trouve impliquée dans deux problèmes abondamment traités au cours du XII^e^ siècle et du XIII^e^ siècle antérieur à saint Thomas : celui de la syndérèse et celui du libre arbitre. Nous avons consacré de longs exposés analytiques à chacun de ces deux problèmes [1]. Les pages suivantes en exploiteront les textes les

1. Pour la syndérèse, voir *Psychologie et morale aux XII^e^ et XIII^e^ siècles*, t. II, 1948, p. 103-235. Concernant le libre arbitre, voir *ibid.*, t. I, 2^e^ éd., 1957, p. 11-224.

plus significatifs ; le lecteur aura toute facilité de contrôler le bien-fondé des aperçus synthétiques qui vont être tentés.

On devine a priori que certains théologiens attribueront la syndérèse et le libre arbitre à la volonté, d'autres à la raison. Malheureusement le sens de ces termes est assez équivoque. Par volonté on entend tantôt la volonté naturelle ou indélibérée, et tantôt la volonté délibérée. Par raison, on entend parfois la *vis rationalis*, c'est-à-dire l'énergie d'ordre rationnel, englobant par là la raison et la volonté. Et s'il s'agit uniquement de raison, on entend par là soit la raison théorique, soit la raison pratique. On devra donc être très circonspect dans l'exégèse de ces termes. D'ailleurs, comme chacun des deux concepts de syndérèse et de libre arbitre implique à la fois raison pratique et volonté, nous parlerons, non pas de « théories » volontaristes et intellectualistes nettement distinctes, mais plutôt de « tendances » selon que les auteurs mettent l'accent sur le rôle de la raison ou de la volonté.

I. — La syndérèse.

1. *La tendance volontariste.*

On sait que les spéculations des théologiens du moyen âge sont commandées par un texte de saint Jérôme où la syndérèse est présentée comme une *scintilla conscientiae* ; ce qui, à première vue, rattache la syndérèse à la raison. Cependant Pierre Lombard, qui cite partiellement le texte de saint Jérôme, sans toutefois employer le terme de syndérèse, emploie le vocable de *scintilla rationis* qu'il considère comme une tendance naturelle au bien ; ce qui implique que la syndérèse relève avant tout de la volonté. A leur tour, les *Sententiae Udonis*, le premier commentaire des Sentences de Pierre Lombard, estiment que cette même *scintilla rationis* relève non seulement de la raison, mais aussi de la volonté. De son côté, Pierre de Poitiers considère la syndérèse comme une tendance naturelle, *motus naturalis*, qui incline l'homme à aimer le bien et à détester le mal : nul en effet n'est mauvais au point de ne pas aimer le bien : la syndérèse est donc affaire de volonté. Plus loin cependant, dans son exposé, Pierre de Poitiers la rattache à la raison, car la raison répudie le mal et cause le remords de la conscience. Au seuil du XIII^e^ siècle, Étienne Langton distingue l'appétit sensitif qui incite au mal, et la syndérèse qui incline au bien ; celle-ci relève donc de la volonté qui est l'appétit rationnel. Et ailleurs, Étienne Langton ajoute que la syndérèse est ce par quoi l'homme déteste naturellement le mal. Avec le chancelier Philippe la syndérèse est plus clairement rattachée à la volonté naturelle nous portant au bien moral rationnel. Elle est le fond de rectitude qui, survivant à la déchéance primitive, maintient les facultés rationnelles dans la direction du souverain bien. A la

fin de sa *Summa de anima*, Jean de la Rochelle s'inspire du chancelier Philippe : la syndérèse est l'inclination de la volonté naturelle nous portant vers le bien et nous éloignant du mal. La Somme théologique d'Alexandre de Halès concilie les deux opinions : la syndérèse est à la fois raison naturelle et volonté naturelle. Odon Rigaud, plus résolu, estime que la syndérèse s'attache à la faculté motrice ou volonté naturelle, nous portant au bien rationnel. Avec saint Bonaventure nous sommes sur un terrain ferme : de même que, dans sa création, l'intelligence a reçu une lumière naturelle, *naturale iudicatorium*, qui la dirige dans l'ordre de la connaissance, de même la volonté a été dotée d'une inclination naturelle, *naturale quoddam pondus*, qui la dirige dans l'ordre de l'action, et telle est la syndérèse.

Tels sont, au moment où saint Thomas va entrer en scène, les principaux représentants de la tendance « volontariste » de la syndérèse [2].

2. *La tendance intellectualiste.*

Le terme de syndérèse apparaît la première fois vers 1160 avec les *Sententiae Udonis*. Toutefois l'idée exprimée par ce terme remonte au début du XII[e] siècle. Selon l'école d'Anselme de Laon, le péché originel eut comme effet d'affaiblir les facultés supérieures de l'homme. Il ne s'agit cependant pas d'une ruine totale. Même après sa faute, Caïn conservait une lueur de raison, *rationis scintillula*. A son tour, Pierre Lombard parle d'une *superior scintilla rationis* qui incline au bien et fait détester le mal. Comme on le voit, Pierre Lombard entend la raison dans un sens large pour désigner les facultés rationnelles de l'homme, raison et volonté. C'est dans le même sens, on l'a vu plus haut, que parlent les *Sententiae Udonis* : *ratio non tantum continet in se cognitionem, sed etiam dilectionem sive voluntatem*. Le décrétiste Simon de Bisiniano (1173-76) identifie syndérèse et droit naturel, celui-ci étant la partie supérieure de l'âme qui s'appelle raison. L'ambiguïté du terme *ratio* impliquant à la fois raison et volonté commence à disparaître avec Guillaume d'Auxerre. Pour lui la syndérèse est la partie supérieure de la raison. Cette raison ne peut errer — il s'agit donc bien de la raison proprement dite — aussi longtemps qu'elle s'appuie sur la vérité première. Les *Glosae super Sententias* d'Alexandre de Halès rattachent la syndérèse à la raison : dans sa réalité concrète, la syndérèse consiste en une lumière innée qui nous permet de discerner le

2. Les textes évoqués dans ce § 1 se lisent dans *Psychologie et morale...*, t. II, p. 103 (saint Jérôme), 106 (Pierre Lombard), 106 (*Sententiae Udonis*), 108-109 (Pierre de Poitiers), 110-111 (Étienne Langton), 139 (Chancelier Philippe), 171, note 2 (Jean de la Rochelle), 179 (Alexandre de Halès), 200 (Odon Rigaud), 206-207 (saint Bonaventure).

bien moral ; elle est donc identique à la raison naturelle, *ratio ut natura*. Avec saint Albert le Grand nous avons une dernière et décisive précision. Le saint docteur distingue la raison théorique et la raison pratique ; celle-ci n'est pas la cause motrice de l'activité humaine, — ce rôle appartient à la volonté, — mais elle en est la cause directrice. Or la syndérèse est cette raison pratique, en tant qu'elle dicte les principes de la loi naturelle. Saint Thomas d'Aquin ne fait que reprendre les idées de saint Albert le Grand : la syndérèse réside, non dans la volonté, mais dans la raison pratique. Elle énonce les principes fondamentaux de la conduite humaine ; elle se confond de la sorte avec la loi naturelle, norme fondamentale de nos actions. Cette conception persiste dans tous les écrits de saint Thomas, y compris la Somme théologique [3].

Ainsi donc, au milieu du XIII[e] siècle, deux conceptions s'affrontent. Pour saint Bonaventure, la syndérèse est la volonté considérée comme tendance naturelle au bien moral. Selon saint Thomas, elle est la raison pratique en tant qu'elle dicte les règles fondamentales de la conduite.

Au début de cet exposé sur la syndérèse, nous nous demandions si la distinction entre raison pratique et volonté est le fait d'une tradition plus ou moins ancienne. Nous devons conclure que, si saint Thomas n'est pas le créateur de cette distinction, celle-ci ne peut se prévaloir d'un long passé scolaire ; car elle est l'œuvre de saint Albert le Grand.

II. — Le libre arbitre.

Il peut paraître étrange qu'on doive se demander si le libre arbitre est affaire de raison ou de volonté. A consulter le langage usuel, n'est-il pas évident qu'il s'identifie à la volonté ? Et cependant le terme même de libre « arbitre » nous oblige à poser le problème, car « arbitrer », c'est non pas vouloir, mais juger pratiquement de ce qu'il y a à faire pour trancher un différend, résoudre une question. Sans doute personne n'a jamais soutenu que le libre arbitre fût simplement un acte de raison sans intervention de la volonté, ni qu'il fût uniquement un acte de volonté qui ne fût pas précédé d'un acte de raison. Ici encore, comme pour la syndérèse, nous avons affaire non pas à des théories nettement séparées, mais plutôt à des tendances.

1. *La tendance volontariste.*

Les *Sententiae divinae paginae* de l'école d'Anselme de Laon adoptent la définition de saint Augustin : *potentia bene vel male operandi* ; ce qui

3. Les textes évoqués dans ce § 2 se trouvent dans *Psychologie et morale...*, t. II, p. 106 (école d'Anselme de Laon et Pierre Lombard), 107 (*Sententiae Udonis*), 108 (Simon de Bisiniano), 125 (Guillaume d'Auxerre), 175 (*Glossae super Sententias* d'Alexandre de Halès), 214 (Albert le Grand), 223-224 (Thomas d'Aquin).

rattache le libre arbitre à la faculté d'agir, c'est-à-dire à la volonté. Pour saint Bernard, le libre arbitre a pour mission d'acquiescer à la grâce divine ; elle est un *consensus*, et donc un acte de volonté, consentement qui ne se produit jamais sans un acte de raison. Le libre arbitre, écrit Hugues de Saint-Victor, est un *motus mentis*, un *voluntarius appetitus*. Et la *Summa Sententiarum* : le libre arbitre est la disposition qu'a la volonté délibérée de choisir le bien ou le mal : *habilitas rationalis voluntatis*. Définition reprise par les *Sententiae divinitatis* de l'école de Gilbert de la Porrée. Pierre Lombard reprend, en la déformant, la définition de la *Summa Sententiarum* : *facultas rationis et voluntatis*. Passons au XIII^e^ siècle. Le chancelier Philippe, après une longue discussion, conclut que la liberté est avant tout affaire de volonté ; *libertas principaliter respicit voluntatem*, car alors même que la raison a jugé de l'acte à faire ou à omettre, la volonté conserve l'entière liberté de ses mouvements. Cette indépendance de la volonté va s'affirmer au sein de l'école franciscaine. Pour Jean de la Rochelle le libre arbitre échappe au déterminisme de la matière et à toute violence extérieure qui l'empêcherait de tendre vers la fin naturelle de l'être. La Somme théologique d'Alexandre de Halès reprend la formule du chancelier Philippe : *libertas arbitrii principaliter est ex parte voluntatis*, et s'inspire des idées de Jean de la Rochelle : les animaux ne sont pas libres, parce que leurs appétitions sont la résultante nécessaire de leurs connaissances, lesquelles sont rivées à la constitution organique ; chez l'homme au contraire, la connaissance rationnelle est immatérielle, parce qu'elle saisit l'être en son état d'abstraction de la matière. Odon Rigaud identifie de même le libre arbitre et la volonté : entendez par celle-ci non pas la volonté *ut natura*, mais la volonté *ut deliberata*. Saint Bonaventure à son tour souligne l'identité du libre arbitre et de la volonté, et la souveraine maîtrise que celle-ci exerce sur la conduite humaine. Saint Thomas ne dit pas autre chose ; toutefois pour ne pas se méprendre sur sa pensée, il faut replacer la thèse dans son contexte. On avait prétendu que le libre arbitre n'est ni la raison ni la volonté, mais une troisième faculté distincte d'elles. Et le saint docteur de répondre : inutile de créer une nouvelle faculté : le libre arbitre n'est autre que la volonté [4].

2. *La tendance intellectualiste.*

Les *Sententiae Anselmi* de l'école d'Anselme de Laon commentent la formule même de *liberum arbitrium*. Par arbitre on entend non seule-

4. Les textes cités dans ce § 1 se lisent dans *Psychologie et morale...*, t. I, p. 16-17 (*Sententiae divinitatis*), 19 (saint Bernard), 21 (Hugues de Saint-Victor), 25 (*Summa Sententiarum*), 27 (*Sententiae divinitatis*), 28 (Pierre Lombard), 74 (Chancelier Philippe), 132 (Jean de la Rochelle), 144-146 (Somme théologique d'Alexandre de Halès), 166 (Odon Rigaud), 179 (Bonaventure), 213-214 (Thomas d'Aquin).

ment le jugement théorique qui discerne entre le bien et le mal, *discretio*, mais encore la décision pratique, *iudicium* ; or cette décision, chez nos premiers parents avant la chute, était libre, car par le seul penchant de leur nature, ils se portaient au bien. D'après Pierre Abélard, avant de nous décider à suivre l'inclination de notre volonté, nous en délibérons ; or cette délibération et cette décision sont libres parce qu'elles sont soustraites à toute nécessité de nature. Simon de Tournai met de même l'accent sur la raison : nos fautes proviennent non seulement du péché originel, mais de notre faiblesse native ; toutefois à ces influences la raison devait résister, et la faute nous est imputable du seul fait que la raison néglige de remplir ce devoir. Prévostin de Crémone est très explicite : le libre arbitre n'est autre que la raison : *nobis videtur quod liberum arbitrium sit ratio.* Le rôle de la raison, écrit Étienne Langton, est de juger pratiquement d'une part de ce que suggère l'appétit inférieur et d'autre part de ce vers quoi incline la syndérèse : le libre arbitre consiste en ce que la raison, *arbitrium*, dirige la volonté vers l'un ou l'autre de ces termes. Guillaume d'Auxerre met en valeur une distinction capitale : d'une part un jugement de pur discernement, *iudicium merae discretionis*, lequel n'est pas méritoire, et un jugement ultérieur qui définit, décide et commande l'action, *diffinit et sententiat et imperat ut hoc fiat, illud non* : c'est le jugement définitif, *iudicium diffinitivum.* Or c'est en cela que consiste le libre arbitre ; celui-ci s'identifie donc avec la raison : *liberum arbitrium idem est quod ratio*, entendez évidemment la raison pratique ; cette raison est ce qui, dans l'âme, exerce la suprême juridiction, *optimum et imperantissimum.* Odon Rigaud, on l'a vu plus haut, définit le libre arbitre comme une *voluntas deliberata* ; mais en quoi consiste cette délibération ? Il ne s'agit pas uniquement de se prononcer sur la moralité de l'acte, mais de juger pratiquement de ce qu'il y a à faire : si même je juge en conscience que la fornication est défendue, il faut encore estimer pratiquement que cet acte est, pour le moment, bon pour moi. Or ce dernier jugement n'est pas un jugement théorique, c'est un *arbitrium* : le choix de la volonté (*electio* ou *consensus*) est inséparable de ce jugement pratique : *numquam discordant rationis iudicium et consensus voluntatis* ; la volonté délibérée suit donc nécessairement la sentence pratique ; mais celle-ci est libre. A la suite d'Odon Rigaud saint Bonaventure, à son tour, distingue deux espèces de jugements : le jugement purement théorique qui ne relève que de la raison, et le jugement pratique, *iudicium diffinitivum*, lequel ne se produit jamais sans la motion de la volonté, car toujours on décide de faire ce que préfère la volonté. Or il se fait que saint Thomas d'Aquin, dans son exposé du *De veritate*, ne tient pas un autre langage. La raison émet un double jugement : un jugement théorique qui se porte sur la moralité de l'acte à poser, *iudicium conscientiae*, et un jugement pratique qui décide du parti à prendre par le choix de la

volonté, *iudicium electionis*. Ce jugement pratique décide efficacement la volonté ; il n'y a donc jamais désaccord entre ce jugement et le choix, *iudicium de hoc particulari ut nunc nunquam potest esse contrarium appetitui*. Toutefois ce choix reste libre, car le jugement pratique qui le détermine dépend de nos dispositions affectives antérieures : nous jugeons toujours pratiquement selon le but que nous poursuivons librement, c'est-à-dire selon la tendance foncière de notre volonté [5].

Comment expliquer le succès de la tendance intellectualiste en ce qui concerne le libre arbitre qui semble si manifestement relever de la volonté ? Ici encore, les théologiens ont subi l'ascendant des formules reçues dans les écoles. La première d'entre elles est la définition de Boèce, si souvent citée dans les exposés et proclamée universellement comme la « définition philosophique » : *liberum de voluntate iudicium*. Le libre arbitre est substantivement un *iudicium* ; ce jugement se distingue de la volonté, *de voluntate* ; et d'autre part, il est distinct du jugement théorique, puisque celui-ci n'est pas libre, *liberum*. Une seconde formule exerça une large influence, c'est l'expression même d'*arbitrium* : arbitrer, en effet, on l'a rappelé ci-dessus, c'est, non pas vouloir, mais juger pratiquement de ce qu'il faut faire ; d'autre part ce n'est pas simplement juger théoriquement, car le jugement théorique n'exerce directement aucune influence sur le choix de la volonté. On le voit, ce que les théologiens ont dit sur le libre arbitre avant saint Thomas relève d'une psychologie tout élémentaire et est indépendant de l'axiome aristotélicien : *qualis unusquisque est, talis finis videtur ei*. Quant aux tendances qui se firent jour pendant la seconde moitié du XIII^e siècle, elles s'expliquent en outre par le concept que les théologiens se faisaient de la volonté. Saint Bonaventure soulignait l'autodétermination de la volonté : le choix de la volonté est certes précédé d'un jugement ; mais celui-ci n'exerce aucune causalité ni finale, ni efficiente, ni formelle sur le choix ; il est donc inutile de créer un jugement pratique qui déterminerait le choix de la volonté. Au contraire, saint Thomas, après Aristote, concevait la volonté comme une puissance passive, non certes une puissance inerte, mais une puissance qui n'entre en action que sous

5. Les textes utilisés dans ce § 2 se trouvent dans *Psychologie et morale...*, t. I, p. 15 (*Sententiae Anselmi*), 22 (Pierre Abélard), 41 (Simon de Tournai), 52 (Prévostin de Crémone), 58 (Étienne Langton), 65-67 (Guillaume d'Auxerre), 166-168 (Odon Rigaud), 179 (Bonaventure), 229-235 (Thomas d'Aquin). — Il n'y a donc pas d'opposition profonde entre saint Thomas et la jeune école franciscaine en ce qui concerne le libre arbitre. Saint Thomas s'inspire d'Odon Rigaud. La lutte entre franciscains et dominicains est née aux approches de 1270, provoquée par Gauthier de Bruges O. F. M., secondée par saint Bonaventure et le séculier Gérard d'Abbeville, tous en réaction contre les aristotéliciens de la faculté des arts, auxquels on associait injustement saint Thomas d'Aquin.

l'influence déterminante d'une cause, en l'occurrence d'un jugement pratique. Autant celui-ci était inutile dans la conception bonaventurienne, autant il s'imposait en psychologie thomiste.

* * *

Nous nous demandions au début : la division tripartite entre raison théorique, raison pratique et volonté, établie par saint Thomas, peut-elle se réclamer d'une tradition plus ou moins ferme ? La distinction entre la raison théorique et la raison pratique, envisagées comme deux fonctions bien distinctes d'une seule faculté, n'a jamais été mise en question : la raison théorique, comme telle, n'implique rien de pratique. Dès Guillaume d'Auxerre surtout, les théologiens se plaisent à comparer les premiers axiomes de l'intellect spéculatif avec les premiers principes de la loi naturelle ou de la syndérèse ; et saint Thomas compare volontiers l'ordre logique et l'ordre pratique : *sicut in speculativis, ita in operativis.*

Mais le problème est plus compliqué quand il s'agit de distinguer entre raison pratique et volonté. Si l'on s'en rapporte au concept de syndérèse, on devra conclure que l'attribution de la syndérèse à la raison pratique et non à la volonté est d'origine assez récente, car elle n'apparaît clairement qu'avec saint Albert le Grand. On pourrait toutefois ajouter que le concept de syndérèse, chez les théologiens du temps, a été intimement associé au concept de loi naturelle : la syndérèse n'est-elle pas l'*habitus* de celle-ci ? Or la loi naturelle, d'après l'école d'Anselme de Laon, n'est autre que la *ratio naturalis*, et c'est bien dans ce sens que Guillaume d'Auxerre proclame que le droit naturel ou la loi naturelle comprend ce que dicte la *ratio naturalis*. Il n'est donc pas étonnant que saint Thomas, à la recherche d'une définition valable pour toutes les lois, définisse la loi en général : *ordinatio rationis.*

La distinction entre la raison pratique et la volonté s'avère plus nette et plus ancienne quand il s'agit du libre arbitre. Pour comprendre les théologiens du temps concernant cette question, il faut se rappeler que ces auteurs traitaient en réalité deux problèmes distincts : l'un concernait la réalité même qu'implique le libre arbitre ; l'autre étudiait plutôt l'acte même du libre arbitre et son déroulement psychologique. De là plusieurs théologiens sont à la fois « volontaristes », en rattachant plus ou moins le libre arbitre à la volonté, et « intellectualistes », en insistant sur le rôle déterminant du jugement pratique qui précède le choix. On a constaté cette coexistence chez Odon Rigaud, de même chez saint Bonaventure et saint Thomas dans leurs premiers écrits. Mais il se fit que, vers 1260-1265, certains maîtres de la faculté des arts,

en soulignant l'influence décisive du jugement pratique, omirent d'ajouter que celui-ci provenait d'une source libre, à savoir des dispositions affectives du sujet et spécialement de l'intention antérieure qui commande tout le processus psychologique de l'acte humain ; ce faisant, ces aristotéliciens menaçaient l'existence même de la liberté du choix, condition essentielle de toute vie morale.

O. Lottin O. S. B.

La vie contemplative dans S. Thomas et dans la tradition

Grâce à des témoignages dispersés, mais nombreux, on peut discerner quelle conception de la vie contemplative nous a transmis le monachisme occidental, durant le moyen âge ancien — de S. Benoît aux disciples de S. Bernard [1]. Or il n'est pas sans intérêt de comparer cette conception à celle qui se dégage des questions où S. Thomas a traité de la vie contemplative, à la fin de la *II^a II^{ae}*. Non que l'on ait à juger le passé antérieur d'après ce qui l'a suivi, ni la tradition monastique d'après l'enseignement de S. Thomas, comme en vertu d'une méthode rétrospective consistant à jeter, à partir d'un sommet, un regard plongeant sur une période révolue. Ce qui fut la tradition légitime de l'Église durant une série de siècles n'a pas à être apprécié d'après des réalités qui ne sont apparues qu'ensuite. Les historiens peuvent, après coup, porter de ce point de vue un jugement relatif, établir une comparaison ; mais la tradition de l'Église avait une valeur en elle-même, une valeur absolue, alors que n'existait encore aucun point de comparaison ultérieur. Du moins, si le XIII^e siècle ne permet ni de comprendre, ni de juger les précédents, ceux-ci expliquent en grande partie le XIII^e siècle et, dans cette mesure, aident à le juger, et d'abord à le comprendre.

Sur le problème particulier de la vie contemplative et de l'ensemble des états de vie dont celle-ci fait partie, l'enseignement de S. Thomas résulte de trois données historiques ; ce sont, selon l'ordre chronologique descendant :

1) Les discussions du XIII^e siècle au sujet des religieux mendiants ;
2) La découverte récente d'Aristote ;
3) Un ensemble de textes et d'idées héritées de la tradition de l'Église.

Autrement dit : dans une conjoncture historique particulière (1), S. Thomas interprète à la lumière d'Aristote (2) un donné traditionnel (3).

La conjoncture (1) détermine le *status quaestionis*, l'angle sous lequel

1. Dans un volume intitulé *Études sur le vocabulaire monastique du moyen âge* (*Studia Anselmiana*, 48), Rome 1961, ch. III : *Theoria*, p. 80-144, j'ai rassemblé des textes sur ce point.

est abordé un problème plus ancien, et certaines questions particulières qu'on peut se poser à son sujet, comme celles de la légitimité, dans un certain état de vie, de l'étude et de la prédication ; il est clair que S. Thomas est préoccupé de justifier les Ordres mendiants, spécialement celui des Prêcheurs, qui constituaient dans l'histoire un fait nouveau, imprévisible auparavant.

Aristote (2) permet d'apporter, au sujet de ce problème récent et de ses antécédents traditionnels, une lumière nouvelle, également imprévisible ; elle s'exprime surtout sous la forme de quelques distinctions fondées sur une connaissance plus précise de la nature de l'homme.

L'élément essentiel reste toutefois le donné traditionnel (3), élaboré à l'occasion de cette controverse (1) et à la lumière de cette réflexion philosophique (2) : ce donné est reçu de la révélation et de la tradition spirituelle qui l'a formulé et vécu, et qui, de fait, est en majeure partie constitué par la tradition monastique. Or, dans l'histoire de ce donné lui-même, on peut distinguer deux périodes.

La plus récente s'étend sur l'espace de deux siècles, environ, avant S. Thomas ; elle débute vers le milieu du XI^e siècle, au temps où S. Pierre Damien, Hildebrand et d'autres hommes d'Église travaillent à ce qu'on appellera plus tard la réforme grégorienne ; mais elle se développe surtout durant la première moitié du XII^e siècle, au temps de S. Bernard ainsi que de S. Norbert et de ses fils. La controverse porte alors sur les états de vie clérical, canonial et monacal, ce dernier donnant lieu lui-même à une polémique entre représentants d'observances diverses, clunistes et cisterciens. Vive, parfois passionnée, cette controverse occasionne la parution d'écrits divers dont une quarantaine ont été conservés. Ces textes doivent être étudiés en tenant compte du temps et des milieux dans lesquels, pour lesquels, ils ont été rédigés, et des genres littéraires conformément auxquels ils ont été composés. Leur ensemble a constitué une contribution positive à l'élaboration de la théorie de l'état religieux et de la vie contemplative [2].

Mais auparavant, et durant toute le période antérieure, surtout depuis le V^e siècle, en Occident, — depuis Cassien et S. Grégoire le Grand, — il y avait eu possession tranquille d'une tradition vécue et déjà réfléchie, sinon encore formulée spéculativement. Sans cette tradition, les controverses des XI^e et XII^e siècles eussent été stériles, et les docteurs du XIII^e siècle n'eussent pu résoudre les conflits qui apparaissaient de leur temps. L'enseignement du plus grand d'entre eux, S. Thomas, est le résultat d'une évolution, l'aboutissement d'un progrès

2. Ces témoignages ont été étudiés par dom G. Lunardi O. S. B., dans une thèse dactylographiée intitulée : *L'ideale monastico nelle polemiche del secolo XII sulla vita religiosa*, Rome (Saint-Anselme) 1961, dont on ne peut que souhaiter la publication.

dans la réflexion. Loin d'être un commencement absolu, il ne se comprend que dans l'histoire et à la lumière de l'histoire.

Tâchons de discerner ce qu'il doit au passé. Dans ce dessein, on peut montrer d'abord comment se posait le problème de l'interprétation du passé en des temps nouveaux, puis comment S. Thomas l'a résolu. En conclusion apparaîtra la mesure de son originalité.

I. — Le problème

Pour voir comment se posait le problème de la vie contemplative, il suffit de parcourir les deux premières questions, 179 et 180, du traité sur les états de vie qui termine la $II^a\ II^{ae}$.

La première de ces questions traite de la distinction entre les deux états de vie active et contemplative. Cette distinction existait, de fait, dans l'Église. Or, dès le début de l'art. 1, il apparaît qu'Aristote, — témoin de la sagesse grecque, de la philosophie antique, — est invoqué contre le bien fondé de cette distinction (obj. 1-3). Mais S. Grégoire, témoin de la tradition chrétienne, s'exprime en sa faveur (*Sed contra*). S. Thomas résoud le problème dans le même sens que S. Grégoire, mais en se plaçant sur le terrain de la philosophie (corp. art.) : dès lors il dit les mots qui orienteront toute la suite de son enseignement : *quidam homines praecipue intendunt contemplationi veritatis, quidam vero intendunt principaliter exterioribus actionibus*. Il s'agit d'une *intentio*, et d'une certaine prédominance, non d'un exclusivisme : *praecipue..., principaliter*. Dans la 3e et dernière solution, S. Thomas se trouve amené, une fois encore, à interpréter à la lumière d'Aristote une distinction qui vient de la tradition chrétienne. Il s'agit de ce repos, de ce *quies*, dont S. Thomas parle d'après le Ps.-Denys, mais qui fait également partie de l'enseignement constant de la tradition spirituelle au sujet de la contemplation. Comment ce *quies* peut-il être un *motus intellectus* ? Il suffit de s'entendre sur les mots : une distinction facile supprime le problème (ad 3). Mais le fait que se pose un tel problème est bien révélateur du caractère synthétique de la doctrine de S. Thomas : elle réalise la synthèse de deux traditions ; c'est sa grandeur.

Une problématique semblable apparaît dans l'art. 2. La tradition distingue deux vies, la philosophie trois : deux objections sont empruntées à celle-ci, d'après Aristote (obj. 1) et S. Augustin (obj. 2), lequel était tributaire de Varron, mais dont le témoignage, sur ce point, n'avait guère trouvé d'écho dans la tradition [3] ; le *Sed contra* est

3. Cf. *Études sur le vocabulaire...*, p. 89-99, où quelques témoignages sont indiqués. La distinction tripartite de Varron est rapportée par S. Augustin, *De civ. Dei* XIX, 3 (*Corp. Christianorum* 48, 663).

emprunté à S. Grégoire, citant lui-même les thèmes de Lia et de Rachel, de Marthe et de Marie. Cette fois encore, S. Thomas résoud le problème dans le sens de la tradition, mais en se plaçant sur le terrain de la philosophie, utilisant des arguments et une distinction qui viennent d'Aristote (c. a.). Et dans l'ad 3, il élimine le 3e genre de vie, montrant qu'il se réduit à l'un des deux autres. Ainsi, pour S. Thomas, comme pour la tradition, il n'y a pas de vie mixte : il n'y a que deux vies, l'active et la contemplative.

Puis il aborde chacune d'entre elles, et d'abord la contemplative (q. 180). Ici encore, et jusqu'à la fin du traité, il réalisera la même synthèse entre la tradition et l'apport nouveau d'Aristote, grâce à cette même méthode qui lui permet d'interpréter la tradition par Aristote.

C'est un fait que la tradition avait associé l'idée de contemplation beaucoup plus à celle d'amour, de désir, qu'à celle d'intellection. Mais puisqu'il s'agit d'une activité de l'esprit dont l'objet est la vérité, cette activité relève de l'intelligence, ainsi que le dit Aristote (a. 1, obj. 1). Comment sortir de ce dilemme ? Une distinction suffit à accorder ces deux manières de parler et de penser, après quoi S. Thomas peut justifier pleinement, et adopter, la terminologie de S. Grégoire (c. a.) : il s'agit d'amour, de désir, d'un désir brûlant : *inardescit* répète S. Thomas avec S. Grégoire, dont il cite ensuite et fait sienne cette définition : *Vita contemplativa, calcatis curis omnibus* (ces trois mots évoquent la part d'ascèse qui, traditionnellement, est incluse dans la notion même de vie contemplative), *ad videndam faciem sui Conditoris inardescit* (ad 2) : il ne s'agit donc point de voir, mais de désirer voir ; ce désir, comme l'ascèse elle-même, est du domaine de l'amour.

Cette donnée traditionnelle pose un nouveau problème, abordé dans l'art. 2. Car il s'agit de charité, il s'agit de vertu morale ; S. Grégoire, cité dans les trois objections, est formel sur ce point. Or les vertus morales sont ordonnées aux actions extérieures, non au repos ; cette contradiction apparente se trouve dans S. Grégoire lui-même, qui est encore cité dans le *Sed contra*. A vrai dire, pour la tradition, pour S. Grégoire qui la représente surtout dans ce traité de S. Thomas, il n'existe pas de problème : il s'agit d'un repos actif ; le *quies* mystique n'est nullement une absence de *motus* ou d'*actio*. Mais en philosophie il faut des idées claires, des mots précis. La contemplation est-elle donc un repos, ou bien une action, auquel cas elle relèverait des vertus morales ? Ici encore, une distinction inspirée d'Aristote permet de réintégrer les vertus morales dans la vie contemplative, à laquelle elles sont nécessaires comme une condition *sine qua non* (c. a.). Et dans l'ad 2 sont mentionnées deux de ces disposition morales, désignées par les mots de *pax*, d'une part, et, d'autre part, par ceux de *puritas* et de *munditia*.

L'art. 3 aborde un autre problème du même genre. La tradition assigne à la vie contemplative divers actes, qui ne sont, en réalité, que

des activités de prière, des gestes ou des moments différents de la même prière contemplative, et dont les noms sont souvent employés à peu près comme synonymes, en tout cas comme inséparables. S. Thomas, dans les objections, d'après diverses sources traditionnelles, cite *lectio*, *oratio*, *meditatio*, *contemplatio*, *cogitatio*, *admiratio*. Or la définition rationnelle et précise qui a été donnée plus haut de la vie contemplative, et qui est rappelée ici dans le *Sed contra*, réduit celle-ci à une seule fin principale. Nouveau dilemme où semblent s'opposer la tradition et la logique. Il se résoud par une série de distinctions qui permettent d'accorder les deux vocabulaires.

Pourtant le vocabulaire traditionnel, à cause de sa richesse, de sa complexité et de son imprécision significative, pose encore une série de problèmes du même genre dans l'article suivant, a. 4. Dans les objections comme dans le corp. art. se mêlent des *auctoritates* empruntées à des auteurs, à des temps, à des domaines différents, sans considération du contexte qui les éclaire ; ainsi le *De consideratione* de S. Bernard diffère beaucoup de l'ensemble des écrits traditionnels sur la contemplation, y compris de ceux de S. Bernard ; et quelle distance n'y a-t-il pas entre S. Augustin d'une part, et, d'autre part, S. Bernard et Richard de Saint-Victor ! Ici encore, le témoin de la tradition moyenne, celui autour duquel pouvait aisément se faire l'unanimité, est S. Grégoire, cité dans le *Sed contra*. Le corp. art. introduit de nouveau quelques distinctions faciles. Mais chemin faisant, S. Thomas se fait l'écho d'une idée traditionnelle, qui est essentielle et centrale et constitue la seule vraie solution : celle du caractère eschatologique, donc inchoatif, de toute contemplation sur terre. L'*auctoritas*, ici, est S. Paul, *II Cor.* 5, 6 ; le confirmatur est emprunté à Aristote. S. Thomas reprend la même idée dans l'art. 5, corp. art., avant de résoudre, dans l'ad 3, l'objection tirée de la vision de S. Benoît et qui a tant préoccupé les scolastiques [4].

Ainsi, dans ces questions 179-180, affleure constamment le donné traditionnel, non appauvri. Et partout apparaît aussi un mélange neuf, original, de cette tradition avec un élément qu'elle a complètement ignoré : la philosophie d'Aristote. Peut-on déjà, de cette première enquête, dégager une vue d'ensemble ? Il semble que, dans le texte de ces deux questions, apparaissent deux caractères de l'enseignement de S. Thomas.

1) Tout d'abord la richesse de sa problématique. Elle est tributaire de la tradition monastique, en particulier de S. Grégoire ; chez celui-ci, la diversité du vocabulaire n'exclut pas une réelle unité de conception ;

4. Cf. J.-P. Muller, *La vision de saint Benoît dans l'interprétation des scolastiques*, dans *Mélanges bénédictins*, Saint-Wandrille 1947, p. 145-201.

mais cette doctrine est peu spéculative. S. Bernard aussi est cité, de même qu'un auteur qui lui est postérieur, Richard de Saint-Victor. Le Ps.-Denys, qui est invoqué aussi, avait eu peu d'influence sur le monachisme [5]. Enfin S. Thomas doit des textes et des idées à S. Augustin et à Aristote. Grâce à cette variété et à cette relative ampleur d'information, il peut considérer tous les aspects de la question. Sa problématique est plus riche que celle de chacune de ses sources. Il en résulte quelquefois de faux problèmes, que S. Thomas résoud par des distinctions ; du moins est-il « actuel » : il fait face à toutes les difficultés, profite de tous les moyens d'information qui lui sont accessibles. Il résume, et mélange parfois, des éléments venus de couches chronologiques successives, qu'une lecture « historique » de son texte peut et doit isoler.

2) Cette richesse de la problématique explique la richesse de plusieurs solutions. Quelle densité, par exemple, dans la q. 180, a. 7, où sont accumulés les termes traditionnels qui parlent d'amour, de goût, de sagesse, de suavité, de poids, de désir, de liberté, d'*affectus*, de *delectatio*, où reviennent des textes fondamentaux de l'Écriture et de S. Grégoire, le tout restant centré autour du caractère eschatologique de la contemplation, laquelle est une anticipation réelle, mais imparfaite, de la béatitude ! Tout cet enseignement, lourd de vocabulaire, d'idées et d'expériences qui sont de la tradition, est repris dans l'a. 8 et centré autour de la notion de charité.

En somme, toute cette q. 180 se révèle être un commentaire spéculatif des données essentielles de l'enseignement de S. Grégoire, une réinterprétation de S. Grégoire d'après Aristote. Est-ce à dire qu'avant S. Thomas, par exemple dans S. Grégoire, l'Église ne possédait point une théologie de la contemplation ? Nullement : cette théologie existait, et complète, mais plus mystérieuse et moins claire. L'apport de S. Thomas est cette qualité de lumière qui est, non pas l'intensité, mais la clarté.

II. — Les solutions de S. Thomas

Ayant vu quel est le problème fondamental, — ce conflit, ce contraste entre deux sortes de données, celles de la tradition et celles d'Aristote, — essayons de discerner ce qu'il y a d'essentiel dans les solutions que S. Thomas apporte à ce problème. Dans ce dessein, parcourons maintenant les q. 181-188. La façon dont y sont posés les problèmes particuliers est plus d'une fois déterminée par certaines contradictions apparentes relevées dans la tradition elle-même, du fait que sa langue, comparée à celle de la tradition, semble imprécise. Et ce

5. La démonstration, pour saint Bernard, a été faite par E. Boissard, *S. Bernard et le Pseudo-Aréopagite*, dans *Rech. Théol. anc. méd.* 26 (1959) p. 214-263.

cas se réalise dès les premières séries d'objections, comme dans celles de l'art. 1 de la q. 181 : si l'on considère les mots, il y a entre eux opposition, alors qu'il y a accord entre eux si l'on tient compte des contextes où ils se trouvent ; la preuve que ces contradictions ne sont qu'apparentes est dans le fait que leur expression est parfois empruntée au même ouvrage d'un même auteur, comme aux *Homélies sur Ézéchiel* de S. Grégoire dans la q. 181, a. 1 et 4. Ailleurs, la tradition elle-même livrait des données différentes, comme au sujet du sacerdoce des moines : conciliées en fait et en principe, elles devaient encore l'être spéculativement (q. 187, a. 1). Ailleurs encore, comme dans q. 182, a. 1, les objections opposent, d'une part, les données de la tradition, et, d'autre part, des idées qui lui sont étrangères et viennent d'Aristote. S. Thomas réduit ces antinomies grâce à des distinctions, et il arrive qu'à propos de ces distinctions, dont certaines peuvent paraître, au premier regard, trop faciles ou superficielles, S. Thomas énonce une doctrine pleine de sève traditionnelle, comme dans q. 181, a. 4, c. a. et ad 2. Du moins la part qui revient aux mots dans cette problématique invite-t-elle à traiter en deux parties successives l'exposé synthétique des solutions de S. Thomas, la première concernant plus particulièrement les mots et la seconde spécialement les idées.

1. *Le vocabulaire de la contemplation*

Traditionnel, ce vocabulaire est essentiellement biblique et patristique, ce dernier mot s'entendant aussi bien de la patristique du moyen âge que de celle de l'antiquité.

Trois thèmes bibliques sont énoncés dès la q. 182, a. 1, c. : *Ps.* 45, 11 : *Vacate et videte quoniam ego sum Deus* ; *Ps.* 26, 4 : *Unam petii a Domino...: ut videam voluptatem Domini...* ; *Lc.* 10, 41 : *Maria optimam partem elegit...* Ils ont été développés sans relâche par les théoriciens de la contemplation à tous les siècles, depuis Origène, puis Cassien, jusqu'aux disciples de S. Bernard. On ne pouvait choisir meilleurs thèmes pour parler de la contemplation. Les deux premiers, tirés de l'Ancien Testament, sont cités comme confirmatur à deux des huit raisons par lesquelles Aristote justifie la supériorité de la contemplation sur l'action ; le troisième est donné comme venant du Seigneur lui-même : *Nonam rationem addit Dominus cum dicit : Optimam partem...* Parmi les formules qui ne sont pas littéralement empruntées à la Bible, bien qu'elles en soient inspirées, mais autour desquelles s'est, pour ainsi dire, cristallisée toute une tradition, se trouve celle qui est citée, d'après S. Jérôme, à la fin de q. 186, a. 3, ad 3 : *Nudum Christum nudus sequere* : comparaison qui évoque à la fois la pauvreté de l'homme

détaché de tout bien, et la lutte de l'athlète dont aucun vêtement ne donne prise à l'ennemi [6].

Mais plus que les citations elles-mêmes, ce qui est révélateur de la sève traditionnelle qui anime ce traité, ce sont certains mots que S. Thomas emploie comme naturellement, comme allant de soi, alors qu'ils ne lui sont fournis que par la tradition et n'ont de sens que par elle lorsqu'il s'agit de la contemplation, leur signification étant parfois différente en philosophie. Voici les principaux d'entre eux.

1. Quies. — L'expression *ad quietem contemplationis* est employée comme en passant, et sans commentaire, dans q. 181, a. 2, c. Mais elle est justifiée, expliquée, dans l'a. 4, c., en un texte fondamental où ce *quies* s'oppose aux *actus exteriores* comme la vie future s'oppose à la vie présente, le tout étant illustré par une formule de S. Augustin où reviennent, employés au futur, des verbes qui évoquent la vie contemplative : *vacare, videre, amare, laudare.*

Plus loin, q. 182, a. 4, ad 3, au sujet du discernement des vocations à cet état de repos en Dieu, S. Thomas énonce des principes qu'il formule à l'aide de ce même vocabulaire : à ce *quies* que requiert la vie contemplative s'oppose la *spiritus inquietudo* qui oriente davantage vers la vie active. Et il cite deux sentences de S. Grégoire où revient le mot *vacare*. Il associe aussi l'idée de *quies* à celle de l'*animi puritas*, et ceci encore est conforme à l'enseignement de Cassien et de toute la tradition. Notons cependant qu'ici, et habituellement, S. Thomas réserve le mot « exercice » aux actes de la vie active, — *exercitia vitae activae*, — alors que, dans la tradition, ce mot désigne les activités de prière aussi bien, et même plus souvent, que celles de l'ascèse, les actes de la prière contemplative aussi bien que ceux des vertus de la vie active [7]. Il y a là, chez S. Thomas, l'indice d'une certaine exigence de logique et de clarté.

2. Otium. — L'expression *otium sanctum*, pour désigner la vie contemplative, par opposition à ce qui est sa négation — le *neg-otium* — caractéristique de la vie active, se trouve déjà citée, dans une formule de S. Augustin, à la fin de la q. 182, a. 1, ad 3. Mais cette même expression est reprise et expliquée dans le corps de l'article suivant, où on lit une admirable sentence de S. Grégoire dont les termes, eux aussi, sont

6. Sur la signification de ce thème, j'ai donné des indications sous le titre *La séparation du monde dans le monachisme occidental*, dans *La séparation du monde*, Paris (Éd. du Cerf, Coll. : *Problèmes de la religieuse d'aujourd'hui*) 1961, p. 87.

7. Sur la signification d'*exercitium* et *exercitia*, j'ai donné des indications dans *Études sur le vocabulaire...*, p. 137-138, et dans *Dictionn. de Spiritualité* 4 (1961) art. *Exercice*, col. 1903-1908.

hautement traditionnels et disent le contenu réel de ce loisir sacré : « *illa vero (contemplativa vita) sapore intimo venturam iam requiem degustat* », *scilicet contemplatione Dei* ; un peu plus loin on lit encore : *dulcedo contemplationis* et, dans l'ad 1 : *soli divinae contemplationi vacare delectetur*. On pourrait puiser dans la tradition un très grand nombre de témoignages en faveur de telles expressions : *sapor intimus* et *degustare, dulcedo* et *delectari, ventura requies, soli Deo vacare*. Ils ne perdent, dans S. Thomas, rien du sens plein qu'ils avaient toujours eu. Et l'*otium* demeure l'un des thèmes autour desquels, dans les questions suivantes, continue de s'organiser la doctrine : la formule où S. Augustin parlait du *laudabile otium* revient dans q. 185, a. 1, ad 1 ; la différence entre *otium* et *negotium* est rappelée dans l'ad 3 ; la distinction entre ce saint loisir et l'oisiveté paresseuse, stérile ou dangereuse, est précisée dans q. 187, a. 3, vers la fin du c. a.

3. VACARE. — Ce mot — l'un des plus fréquents dans S. Thomas et dans la tradition — a déjà été évoqué à propos du *Ps.* 45, 11 et à propos de *quies* et d'*otium*, dont il est très proche. Il est repris dans q. 182, a. 3, c., dans cette sorte d'expression technique ayant valeur de définition : *divinae contemplationi vacare*, et dans q. 187, a. 2, c., dans la formule *Deo vacare*. Il est six fois employé dans les citations de S. Grégoire qui fournissent la matière de q. 187, a. 3, obj. 3. Enfin il revient dans l'admirable formule par laquelle débute q. 188, a. 2, c. : *Ad dilectionem Dei directe pertinet contemplativa vita, quae soli Deo vacare desiderat.* Ces quatre derniers mots, qui sont de S. Thomas, qu'il a réellement fait siens, appartiennent à toute la tradition monastique ; chacun d'eux est riche de sens : *soli Deo* évoque l'exclusivisme de la fin ; *vacare*, l'exclusivisme des moyens et des occupations ; *desiderat*, le caractère de « tendance eschatologique » — d'imperfection, mais déjà de possession — de cette forme présente de l'amour qu'est, en cette vie, le désir. Cette sorte de virginité dans la recherche de Dieu, dans le désir de Dieu, suppose réalisées deux conditions que S. Thomas, vers la fin du c. a., rappelle d'après Cassien : *eremi secreta* et *cordis puritas*.

4. LIBERTAS. — Ce mot, enfin, est également constant, universel, dans le vocabulatire de la contemplation depuis ses origines — exactement : depuis Tertullien — et il est, lui aussi, presque synonyme des autres [8] ; c'est seulement dans certains contextes que *quies, otium, vacatio, libertas* expriment des aspects divers, ou bien des conséquences ou des conditions différentes, de ce désir de Dieu qu'est la contemplation. Dans q. 185, a. 5, c., S. Thomas écrit : *ad hoc quod liberius Deo vacent, in quo consistit perfectio praesentis vitae.* La formule du début

8. Cf. *Études sur le vocabulaire...*, p. 122 : *Contemplation et liberté.*

paraît aller de soi. En réalité, cette façon de rapprocher *vacare* de *libere* et, plus précisément, du comparatif *liberius*, est le fait de beaucoup d'auteurs qui ont voulu marquer par là le lien qui existe entre ce repos, cette vacance, cette « disponibilité » pour Dieu, — ainsi qu'on dirait aujourd'hui, — et le détachement à l'égard des soucis, — intérieurs et extérieurs, — que créent les biens du monde chez ceux qui s'en rendent esclaves. Telle est cette liberté spirituelle qui, elle aussi, est une participation — et une anticipation — de la liberté éternelle : liberté eschatologique dont la liberté juridique, économique même, que les lois de l'Église revendiquent et que garantissaient jadis privilèges et immunités, n'était qu'une conséquence et une condition.

Aussi comprend-on que S. Thomas, dans q. 182, a. 1, ad 2, fasse consister la vie contemplative dans la liberté, à laquelle il l'identifie : *Ad 2um dicendum quod vita contemplativa in quadam animi libertate consistit* ; après quoi il cite S. Grégoire, puis Boèce, puis derechef S. Grégoire, auquel il emprunte cette formule : *activa vita servitus, contemplativa autem libertas vocatur*. Cette liberté n'est point l'indépendance, car elle requiert, pour ne point entraîner d'abus, la soumission à la loi de Dieu, c'est-à-dire l'obéissance ; elle ne consiste point, pour chacun, à faire ce qu'il veut, et S. Thomas, plus loin, q. 186, a. 5, ad 5, la distingue, d'après Cassien, de la fausse liberté des sarabaïtes : *habent libertatem agendi quid libitum fuerit.*

Le contemplatif ne se libère que pour se soumettre aux exigences de ce *quies*, de cet *otium*, de cette *vacatio*, qui consistent à vouloir plaire à Dieu seul : *soli Deo vacare desiderat.*

2. *Doctrine de la contemplation*

Comme les mots de S. Thomas sont ceux de la tradition, ses conceptions fondamentales le sont également. Voici quelles sont les principales.

1. Contemplation et eschatologie [9]. — Le caractère eschatologique de la contemplation et de la vie contemplative est brièvement et clairement défini dès la q. 181, a. 4, c. : puisque dans la vie bienheureuse il n'y aura plus de place pour aucune action extérieure, une existence dans laquelle, dès ici-bas, on réduit cette action au minimum est un commencement de la vie bienheureuse : *in futura autem vita beatorum cessabit occupatio exteriorum actuum.* Les modèles du contemplatif sont donc, dès maintenant, les anges, comme S. Thomas le dit aussitôt dans l'ad 2 où il cite les paroles du Seigneur en *Mt.* 18, 10 : *Semper vident faciem Patris.* Si donc ils ont valeur d'idéal, c'est *quantum ad*

9. Cf. *Études sur le vocabulaire...*, p. 87.

visionem Dei. Et l'ad 3 marque bien le caractère inchoatif de toute contemplation, qui n'est pas encore la vision : elle est limitée par cette déficience en nous qui vient du poids, de la *gravitas* de notre corps. Cette notion de *gravitas* est celle que S. Grégoire avait si souvent exprimée en parlant de notre pesanteur : *pondus mutabilitatis et mortalitatis*. S. Thomas l'illustre aussitôt grâce à une formule de S. Grégoire où celui-ci résume tout son enseignement sur ce qu'il a appelé la *reverberatio* ; il dit ici : *infirmitas, animus repulsus, in semetipso relabitur*. Le contemplatif est rejeté, comme frappé d'éblouissement, parce qu'il s'est approché de Dieu ; mais il ne cesse point d'aimer : *Et tamen repulsus amat* [10].

2. Primauté de la contemplation. — Elle est proclamée dès le début de q. 182, a. 1, c. a. : *Dicendum ergo quod vita contemplativa simpliciter melior est quam activa*. Dans la tradition, beaucoup de comparaisons montraient dans la contemplation un sommet [11]. S. Thomas, dans q. 182, a. 3, rapporte l'une d'elles, celle où S. Grégoire dit que la contemplation est, par rapport à la rase campagne, comme une tour ou une forteresse élevée : *Cum contemplationis arcem aliqui tenere desiderant, prius se in campo operis per exercitium probent.*

3. Divers degrés de la vie contemplative. — Si élevée qu'elle soit, la vie contemplative comporte elle-même des degrés. Le plus bas est celui où se trouvent les moines. S. Thomas, sur ce point, reflète un état de la question qui est celui de son temps plutôt que celui de la tradition. Mais il y avait, dans la tradition, de quoi justifier cette prise de position, et il ne semble pas que rien, depuis, soit intervenu qui oblige à y renoncer, du moins quant aux principes.

On pourrait dire — car il ne le dit pas lui-même, du moins en ces termes — que S. Thomas distingue deux sortes de contemplation et de vie contemplative : celle des contemplatifs (ou, si l'on veut, pour employer la terminologie consacrée par Pie XII dans la Constitution *Sponsa Christi* : de ceux qui mènent « la vie uniquement contemplative » [12]) et celle des contemplatifs-actifs.

A) *Les premiers sont représentés par les moines et par les moniales*, bien que S. Thomas ne parle que des moines. Il définit leur vie avec une exactitude parfaite. A la fin de q. 185, a. 4, ad 2, il cite, fort à propos, un texte, emprunté à la tradition canonique, où la vie des moines est assimilée à une vie de pénitence : rien de plus conforme à l'idée que s'en

10. Sur cet aspect de l'enseignement de S. Grégoire, j'ai rassemblé des indications dans *La spiritualité du moyen âge*, Paris (Aubier) 1961, en collab. avec F. Vandenbroucke et L. Bouyer, p. 39-43.

11. Cf. *Études sur le vocabulaire...*, p. 91.

12. *Acta Apost. Sedis* 33 (1951) p. 9.

sont toujours faite et les moines eux-mêmes et l'Église. Mais surtout, dans q. 188, a. 2, ad 2, il écrit ceci : *quantum ad alia quae sunt propria monasticae professioni, quae specialiter ad vitam contemplativam ordinatur.* Il parlera dans le même sens dans q. 189, a. 8, ad 2. Notons qu'à la fin de la formule qui vient d'être citée, les éditions, y compris la Léonine, ont le pluriel *ordinantur* [13]. Mais, vérification faite par les soins du R. P. A. Dondaine et de ses collaborateurs de la Commission Léonine, — qu'ils trouvent ici l'expression de ma reconnaissance, — il est sûr que, d'après les manuscrits comme d'après les habitudes de style de S. Thomas, il faut lire le singulier : ce qui est ordonné à la contemplation comme à sa fin spécifiante — *specialiter* — c'est la *professio monastica,* c'est-à-dire non pas cette émission des vœux que nous appelons la cérémonie de « profession », mais l'état de vie qui fait le moine, comme nous parlons de la profession de médecin ou d'avocat.

De cette notion fondamentale, S. Thomas tire ensuite des conséquences, par exemple au sujet des biens — *possessiones moderatae* — que peuvent posséder les moines et qui doivent les aider à se livrer au loisir sacré, non les en distraire. Une autre conséquence est relative au sacerdoce ; exposée dans q. 187, a. 1, c. et ad 1, 2, 3, elle peut être réduite à ces propositions : il est possible et légitime que des moines soient prêtres ; ce n'est pas nécessaire ; il n'est pas inhérent à leur vocation — *ex hoc quod monachi sunt* — d'exercer les actes du sacerdoce. S. Thomas, pleinement conforme à la tradition, leur rappelle leurs limites en ce domaine [14].

Plus loin encore, dans q. 189, a. 8, ad 2, il écrira : *ad religionem monachorum non per se pertinet quod sint clerici* ; il en va autrement des chanoines réguliers. S. Thomas ajoute d'ailleurs que, si des moines sont prêtres, conformément à cette possibilité dont il a admis le principe, ils doivent mener une vie plus stricte — *cum maiori arctitudine* — que celle des chanoines réguliers. Le sacerdoce des moines ne reste monastique que s'ils vivent autrement que les prêtres qui ne sont pas moines, autrement même que les chanoines réguliers, qui sont des religieux et des prêtres, mais dont la vie n'est pas, au même point que celle des moines, une vie de pénitence. Tout ceci est d'une rigoureuse logique dans l'application des principes, et d'une parfaite conformité à la pratique et à l'enseignement de la tradition monastique.

13. Déjà, dans la *Somme théologique, La vie humaine* (éd. de la *Revue des Jeunes,* 1926), p. 376, n. 1, le P. A. Lemonnyer avait, en bas de page de ce passage de q. 188, a. 2, marqué : « In ms. : *ordinatur* ». Il avait néanmoins maintenu la leçon *ordinantur.* L'édition Léonine ne signale pas même de variante à cet endroit.

14. Sous le titre *On Monastic Priesthood According to Ancient Mediaeval Tradition,* dans *Studia monastica,* III (Rome 1961), p. 137-155, j'ai rassemblé des témoignages à ce sujet.

B) S. Thomas insiste, plus peut-être qu'on ne l'avait fait avant lui, sur *l'autre catégorie de contemplatifs*, ceux qu'on peut appeler les contemplatifs-actifs. Cette insistance nouvelle était non seulement légitime, mais exigée par les circonstances de l'époque, en particulier par le fait de l'existence de l'Ordre des Prêcheurs.

S. Thomas rappelle d'abord, dans q. 184, a. 7, ad 3, ce que S. Grégoire avait dit du prélat — *praesul* — en général : celui-ci doit être, plus que tout autre, tout d'abord un contemplatif : *prae ceteris contemplationi suspensus* ; il doit se livrer à la contemplation de façon à pouvoir en faire profiter ses sujets, les instruire de ce qu'il a acquis ; il le fera par manière de réminiscence, comme en vertu d'une sorte de trop-plein, conformément à cette formule du *Ps.* 44, 7 : *Memoriam suavitatis tuae eructabunt.* Plus loin, q. 188, a. 2, ad 3, S. Thomas applique cette idée aux religieux en général : *dum religiosi operibus vitae activae insistunt intuitu Dei, consequens est quod in eis actio ex contemplatione divinorum derivetur.* Mais c'est surtout dans q. 188, a. 5, c., qu'il en fait l'application à ceux qui, dans l'Église, ont pour fonction cette œuvre de vie active qui consiste à prêcher et à enseigner la doctrine sacrée : *opus vitae activae... quod ex plenitudine contemplationis derivatur, sicut praedicatio et doctrina.* A ce propos encore, S. Thomas cite S. Grégoire et le *Ps.* 44, 7 : *Memoriam suavitatis tuae eructabunt,* et il ajoute que cette contemplation active, celle qui se répand, par surcroît, dans l'action, est supérieure à la *contemplatio simplex.* D'où la formule : *maius est contemplata aliis tradere quam solum contemplari.* Traduisons : il vaut mieux être prêcheur que moine, — ce qui est vrai, quant aux fins, bien que, pour chacun, ses limites et ses aptitudes l'orientent vers la vocation qui est la meilleure pour lui.

4. Les deux vies. — Ce qui vient d'être rappelé dispense d'insister longuement sur le problème des rapports entre les deux vies. Pour S. Thomas comme pour la tradition, le principe est qu'on doit pouvoir adopter la vie active sans perdre la vie contemplative : *Unde non privantur (activi) omnino fructu contemplativae vitae* (q. 188, a. 2, ad 1). On trouverait à cette formule bien des antécédents dans la tradition [15]. Notons cependant cette différence importante : ce qui, dans la tradition, était toujours considéré comme une solution personnelle, S. Thomas le généralise, en fait la caractéristique d'un état de vie, en fait une solution valable pour une *religio*, un ordre entier.

5. Les études et la contemplation. — Le problème des études se pose différemment pour les contemplatifs-actifs et pour les moines. Pour ceux-ci, S. Thomas a énoncé des principes excellents, s'inspirant,

15. Cf. *Études sur le vocabulaire...*, p. 89-90.

une fois de plus, des meilleures sources de la tradition monastique : Cassien et S. Grégoire (q. 188, a. 5, c.). L'étude des lettres est, pour les moines, un adjuvant : tout cela, mais rien de plus ; S. Thomas emploie ces trois mots : *adiuvat...*, *coadiuvando...*, *iuvat*. L'étude remplit ce rôle en éclairant l'intelligence sur l'objet de sa contemplation, — c'est-à-dire sur la vérité divine, — et en éliminant les erreurs qui pourraient égarer l'esprit dans sa connaissance de cet objet. Mais la contemplation ne peut résulter de l'étude. Il faut en outre que l'étude du moine demeure orientée vers cette contemplation qui est le propre de sa profession — ainsi que l'a dit S. Thomas — et non vers autre chose, pas même vers la prédication ou la doctrine sacrée, comme cela est normal pour ceux qui, par état, sont des contemplatifs-actifs. Si un moine, donc, est un contemplatif-actif, — ainsi que ce fut toujours le cas de quelques-uns, — c'est à titre d'exception par rapport à l'institution — la *professio* — dont il fait partie et qui, dans son ensemble, n'est pas ordonnée à cette œuvre de vie active. Et si un moine se livre aux même études que ceux qui se préparent à la prédication et à la doctrine sacrée, ce ne peut être, si l'on en juge d'après ce qui est propre à son état, que par exception.

6. Excellence de l'érémitisme. — Rien n'est plus digne de clore ces considérations extraites du traité de S. Thomas sur les états de vie, que le dernier article de la q. 188, laquelle constitue presque le point final de la morale de S. Thomas, la q. 189 par laquelle s'achève la II^a II^{ae} ne faisant qu'appliquer les principes énoncés auparavant au problème particulier — très actuel dans la seconde moitié du XIII^e siècle — de l'entrée en religion. Or cet art. 8, qui est comme un sommet, parle de ce qui, toujours, avait été considéré comme le sommet de la vie contemplative : l'érémitisme.

S. Thomas avait mentionné, en passant, les ermites, dans la q. 186, a. 5, ad 3, à propos de leur obéissance, pour dire qu'ils sont soumis, comme les supérieurs religieux, aux évêques ; et cette assimilation de deux catégories d'hommes en apparence si différents suggérait déjà que les ermites sont, en un certain sens, leurs propres supérieurs, soumis, comme ceux qui sont supérieurs des religieux, à la hiérarchie de l'Église.

Dans le dernier article de q. 188, S. Thomas aborde, dans toute son ampleur, le problème de la vie érémitique, et sur ce point, aussi bien que sur tous les autres, il peut, sans hésiter, reconnaître toute la richesse de la tradition. Il rappelle, d'après Cassien, que la pureté du cœur est le but de la solitude, et qu'elle en est aussi la condition. L'érémitisme est le fait des contemplatifs et, parmi eux, de ceux qui sont parvenus à un certain degré d'achèvement, de perfection, soit par l'effet d'une grâce exceptionnelle, — qui peut être donnée indépendamment du nombre des années, — soit par l'effet de la pratique de la vertu. Cette vie

constitue la forme la plus élevée de la vie contemplative, qui est elle-même plus élevée que la vie active : *solitudo competit contemplanti qui iam ad perfectum pervenit.* S. Thomas reconnaît que la vie sociale est nécessaire à l'acquisition et à l'exercice de la perfection ; mais il ne voit pas de conflit entre le caractère social de l'homme en général, des hommes dans leur ensemble, et la vocation de certains hommes à la « solitude du cœur », ainsi qu'il dit avec des mots de S. Grégoire. Car celle-ci est le propre des parfaits ; la solitude de quelques-uns est donc l'achèvement — pour ainsi dire le couronnement et le sommet — de la vie en société et en communauté. Elle est un épanouissement rare, mais normal ; c'est une fleur de choix.

Après avoir ainsi, dans le *corpus articuli*, donné l'interprétation spéculative des faits traditionnels d'érémitisme considérés dans leur ensemble, S. Thomas, dans les réponses aux objections, éclaire quelques problèmes particuliers. Dans l'ad 2, il rappelle que la charité du Christ « habite le cœur » du solitaire aussi bien que de ceux qui vivent en société, parce que la contemplation de Dieu, qui est son but, est une œuvre de charité. Puis, dans l'ad 3, il aborde la question de l'obéissance de l'ermite, laquelle fut plus d'une fois étudiée par les maîtres de la scolastique [16]. S. Thomas fait confiance au Saint-Esprit : *Illi qui iam perfecti sunt spiritu Dei sufficienter aguntur, ut non indigeant actu aliis oboedire* : l'ermite est un contemplatif qui est devenu assez obéissant pour obéir sans supérieur présent, pour obéir à Dieu, — toujours sous le contrôle de l'autorité de l'Église, ainsi qu'il a été rappelé plus haut ; il s'agit donc toujours d'une obéissance en Église, d'une obéissance d'Église. Cette obéissance est acquise, et S. Thomas la caractérise au moyen d'une formule admirable : *habent tamen oboedientiam in praeparatione cordis.*

Déjà plus haut, q. 184, a. 2, ad 3, à propos de l'habitude de pratiquer la charité envers le prochain, même quand l'occasion ne s'offre pas d'en faire un acte déterminé, il avait dit qu'on possède la charité *secundum animi praeparationem*, expression qui revient plusieurs fois dans la *II^a II^{ae}*. Il y a là une formule inspirée de la Bible et de la tradition. On lit plus d'une fois dans l'Écriture Sainte : *praeparatio cordis* (*Ps.* 10, 17) ; *praeparare cor* ou *corda* (*Ps.* 7, 3 ; *II Par.* 12, 14 ; 19, 3 ; *Sir.* 2, 20 ; *I Esd.* 7, 10 ; *Ps.* 56, 8 ; 107, 2 ; 111, 7) ou *animam* (*Sir.* 2, 1 ; 18, 23). *Praeparate corda vestra*, chante un répons inspiré de *Ps.* 7, 3. Et un traité du cistercien Thomas de Perseigne a pour titre : *De praepara-*

16. Cf. L. Oliger, *Regulae tres Reclusorum et Eremitarum Angliae, saec. XIII-XIV*, dans *Antonianum* 3 (1928) p. 159-190, 299-320 ; cf. aussi *Regula reclusorum Angliae et Quaestiones tres de vita solitaria, saec. XIII-XIV*, *ibid.* 9 (1934) p. 37-84 et 243-268, où le même auteur parle d'autres *quaestiones* relatives aux ermites. Il en est encore d'inédites, qui mériteront d'être publiées.

tione cordis [17]. Le sens est clair : il s'agit de se mettre dans des dispositions favorables à un acte de vertu, de s'y préparer. Tel est le cas de l'ermite quant à l'obéissance. S'il a fait de son cœur l'habitacle de Dieu, — *habitat in corde eius...*, « *loquar ad cor eius* », — il possède en lui-même son supérieur. Une règle érémitique du temps de S. Thomas dira excellemment :

> Soli Deo debet heremita obedientiam facere, quia ipse est abbas, prior et prepositus sui claustri, id est cordis sui, pro cuius amore omnia mundana non solum reliquit, immo per gratiam Dei voluntatem habendi deseruit.
>
> Episcopo etiam in cuius diocesi habitat, et patri suo spirituali qui noticiam habent conditionum eius, confiteri debet, et patrono loco, si fuerit prelatus ecclesie vel sacerdos bone discretionis, debet, sicut et episcopo, notificare vitam et modum vitae suae [18].

Puis, dans l'ad 4, S. Thomas répond à l'objection, vieille comme l'érémitisme, qui consiste à reprocher aux ermites d'être inutiles à la société : ceux qui pratiquent ce *laudabile otium* qui consiste à « vaquer à la contemplation de la vérité », qui « adhèrent à Dieu d'un cœur pur et entrent avec lui en conversation », ceux-là sont « fort utiles au genre humain : *multum utiles sunt generi humano* ». Leur rôle est double et, pour le formuler, S. Thomas cite S. Augustin : leur âme nous sert par leurs prières, leur vie nous sert par l'exemple qu'elle donne à ceux-mêmes qui ne peuvent la voir du seul fait que les solitaires se cachent aux yeux des hommes.

S. Thomas, comme la tradition, n'admet donc la solitude que pour Dieu. C'est à la solitude sans Dieu, et à elle seule, que l'on peut reprocher d'être inhumaine, tandis que la solitude contemplative est divine ; elle se légitime par le souci qu'a l'ermite de s'unir à Dieu le plus possible : *totaliter divinis rebus inhaeret*, dit S. Thomas dans la réponse à la 5e et dernière objection. Il n'y a pour le solitaire que deux attitudes possibles : celle de l'être insociable, et celle de l'ami de Dieu. C'est la seconde qu'a choisie l'ermite : c'est un *divinus vir*. Ces derniers mots, inspirés d'Aristote, concluent dignement cet article et tout ce traité où S. Thomas a élucidé des problèmes qu'il n'est donné aux hommes de se poser qu'à la lumière de la Révélation et dont la tradition chrétienne offre, depuis toujours, la solution de fait.

---

17. Sous le titre *Les deux compilations de Thomas de Perseigne*, dans *Mediaeval Studies* 10 (1948) p. 205, j'ai présenté ce texte. Entre autres, S. Bernard, dans son sermon *De diversis* 43 (PL 183, 665-666), parle également de cette *praeparatio cordis*.

18. Éd. L. Oliger, dans *Antonianum* 3 (1928) p. 313.

Conclusions

Si l'on essaie de dégager les caractères généraux qui marquent cet ensemble de questions par lesquelles s'achève la *II^a II^ae*, il semble que l'on puisse les ramener aux trois suivantes :

1) *La sérénité de l'exposé.* — Elle apparaît surtout si l'on se rappelle que ces textes ont été écrits en pleine controverse : une controverse passionnée, dans laquelle un Guillaume de Saint-Amour faisait intervenir une apocalyptique pleine de menaces pour l'Église, et surtout pour les nouveaux Ordres, lesquels, de fait, plaçaient l'Église devant une situation nouvelle, témoignant de la vitalité de leurs institutions [19]. C'est à peine si l'on discerne, dans le texte de S. Thomas, de rares échos de la querelle en cours. Tout au plus reconnaît-on, de temps à autre, un de ces lieux communs que la controverse du XII^e siècle avait contribué à répandre, tel cet adage : *malus monachus bonus clericus est* [20], qu'on lit dans l'objection 3 de q. 184, a. 8.

2) *Le classicisme du vocabulaire et de la langue.* — On n'y trouve rien du jargon qui s'étalera bientôt en tant de *quodlibeta* et d'ouvrages de polémique occasionnés par la pauvreté des Mineurs. En particulier, quand il parle de « contemplation », S. Thomas ne limite pas ce mot, comme on l'a souvent fait depuis, à certains états de prière, extrêmement élevés, mais rares et exceptionnels. Il traite surtout de la « vie contemplative » comme d'un état de vie ordonné à la contemplation [21]. Parlant souvent de la *contemplatio veritatis*, il semble la considérer comme un acte de l'intellect plus que comme un état de prière ; mais en fait, en plus d'un contexte, il apparaît qu'il s'agit bien de la contemplation chrétienne, laquelle est une adhésion à Dieu dans la foi et le désir. C'est vers celle-ci que la vie contemplative est toute orientée : il s'agit d'une *ordinatio* et d'une *intentio*.

3) *Le caractère patristique et monastique de la doctrine.* — S. Thomas

19. Cf. F. Vandenbroucke, dans *La spiritualité du moyen âge*, Paris (Aubier) 1961, p. 407-413.

20. Cité d'après S. Augustin, *Epist.* 60 (CSEL 34, 221), avec un contexte dont la forme est, dans S. Thomas, légèrement modifiée.

21. Le P. A. Lemonnyer, *op. cit.*, p. 531-532, remarquait que, dans cette doctrine de vie contemplative, « cet exercice particulier de vie contemplative qu'on appelle « oraison » ne paraît pas détenir cette souveraineté un peu exclusive qu'on semble parfois lui reconnaître. Le culte ecclésiastique et le sacrifice de la messe, qui en est le sommet, l'ensemble de la liturgie sacramentaire qui trouve sa consommation dans l'Eucharistie, constituent le cadre par excellence et le milieu sacré où s'accomplissent, pour S. Thomas, « les œuvres principales » de la vie contemplative ».

s'exprime selon un genre littéraire scolastique : la *quaestio* ; il utilise des mots, des textes, des manières d'argumenter qui lui viennent d'Aristote. Mais, théologien de génie, il interprète une tradition. Ses idées et ses citations lui viennent surtout de Cassien et de S. Grégoire [22]. Quelques-unes sont empruntées à S. Augustin, témoin des deux courants, philosophique et spirituel ; en fait, en ce traité, ce qui vient de S. Augustin est plus proche de l'enseignement d'Aristote que de celui de S. Grégoire, de la tradition philosophique que de la tradition monastique. Quelques arguments viennent du Ps.-Denys, étranger à la tradition monastique, mais connu de la scolastique du XII^e^ siècle et de celle du XIII^e^ ; cet auteur offrait l'avantage d'avoir résumé en d'excellentes formules tout un enseignement traditionnel, commun à l'Orient et à l'Occident, comme dans le texte cité dans q. 184, a. 5, c. Quant à Aristote, il n'apporte, en ce traité, rien de nouveau, rien qui ne se trouvât déjà dans la tradition. L'on ne peut se défendre d'éprouver l'impression que, sans Aristote, S. Thomas aurait pu donner le même enseignement. Du moins, grâce à certaines distinctions dont les termes sont empruntés à Aristote, tout le donné traditionnel se trouve non seulement conservé, mais éclairé et ordonné. De plus, S. Thomas réalise un parfait équilibre entre les éléments anciens de la tradition et ceux, plus récents, qu'avaient mis en lumière la controverse du XII^e^ siècle et celle du XIII^e^.

La différence fondamentale entre les deux courants dont S. Thomas réalise la synthèse paraît être celle-ci : la tradition partait du fait de la révélation et du fait de l'Église, du fait que, dans l'Église, certains sont appelés à « vaquer à Dieu seul », à mener la vie contemplative, tandis que l'aristotélisme a pour point de départ la considération de la nature de l'homme. S. Thomas n'a aucune peine à montrer que la relation de l'homme à Dieu est essentielle à la vie humaine : il rejoint, par cette voie, le donné de la tradition. Il peut ainsi faire entrer des éléments qui sont traditionnels dans un cadre qui ne l'est pas, et éclairer S. Grégoire par Aristote. Il réalise une synthèse véritable — organique, non artificielle ; mais une synthèse religieuse, dans laquelle prédomine l'apport de la tradition. En ces questions plus encore qu'en d'autres, peut-être, apparaît ce qui fait la richesse de l'œuvre de S. Thomas : la synthèse de l'intelligence et de la sainteté.

Clervaux. J. Leclercq O. S. B.

22. On trouvera un relevé précis des sources de S. Thomas dans G. Turbessi, *La vita contemplativa. Dottrina tomistica e sua relazione alle fonti*, Rome 1944, p. 91-156.

Additional Notes on Manuscripts of Engelbert of Admont (c. 1250-1331)

In my doctoral dissertation [1] there were listed such manuscripts of Abbot Engelbert of Admont as could then be located from works in print. A few years later a second list appeared with longer incipits and without reference to lost, doubtful, or spurious works [2]. Since that time more data have been found on manuscripts already known, some hitherto unnoted have come to light, traces of some hitherto not known and no longer extant have appeared. The compiler of the list here given has made extensive use of several valuable aids which have been published in the last few decades [3]. He would here acknowledge with thanks the kind interest and constant assistance of friends and colleagues. Special thanks are due : Professors Paul Lehmann and B. Bischoff (Munich), A. Krause (Admont), P. O. Kristeller and L. Thorndike (Columbia), E. Patzelt (Vienna) and to many librarians who patiently replied to his queries. The compiler would again like to express his gratitude to the University of Pittsburgh, the U. S. Fulbright Commission, the American Philosophical Society, and the Max-Planck-Institut für Geschichte for grants-in-aid that made it possible for him to go to Europe for study.

Below are listed alphabetically : I) titles of writings of Engelbert of Admont for which new data exist ; the description of each manuscript is followed by N(= new), C(= corrected from earlier lists), D(= doubtful), and L(= lost, or seemingly not extant) ; II) libraries where manuscripts were found ; III) incipits for those writings here listed.

---

1. G. B. Fowler, *Intellectual Interests of Engelbert of Admont*, New York 1947, Appendices A and D.

2. *Manuscripts of Engelbert of Admont*, in *Osiris* 11 (1954) 455-485.

3. All conveniently and accurately listed by P. O. Kristeller, *Latin Manuscript Books Before 1600*, 2nd revised and enlarged ed., New York 1960.

I. Titles of works.

1) De animabus (?)

Würzburg (Universitätsbibliothek).

Cod. M 208, 15th century (1429), paper, folio, 2 cols., fols. 104^{b}-107^{c}. (Kindness of Dr. Hofmann, letter dated 31 July 1958). — N, D.

2) De corpore Christi (= De sacramento altaris)

Inc. : Cum propter diversos modos...

Vienna (Dombibliothek S. Stephan).

List dated 14 December 1402 has Item : Tr. de corpore Christi Engelberti abbatis. Th. Gottlieb, *Mittelalterliche Bibliothekskataloge Österreichs*, I. Band (*Nieder-Österreich*), Wien 1915 (cited hereinafter : Gottlieb, I), 280, 16. — C.

3) De XII questionibus divinarum specialibus de rebus ad fidem spectantibus

Inc. : Questiones subscriptas...

St. Paul-im-Lavanttal (O. S. B.).

Cod. 28.3.3, 15th century, paper, folio, fol. 1^{r}-13^{r}. — N.

4) De gratia salvationis et iustitia dampnationis humane

Inc. : Indica michi si nosti...

Bamberg (Staatliche Bibliothek, formerly Convent O. P.).

Cod. msc. theol. 111 (Q. IV. 38), 15th century, paper, folio, 2 cols., fol. 22^{b}-92^{d}. — C.

Koblenz (Staatsarchiv).

Cod. 701/183 (Nr. 80 of Heinrich Kalteisen's collection in the Gymnasialbibliothek), 15th century, paper, 29,5 × 21,5 cm., fol. 2^{r} (old 1^{r}) beginning : Hinc contingit etiam homines... ending : ...difficilius invenire ; a series of excerpts ending, fol. 7^{v} (old 6^{v}) : ...sileat et quiescat. — C.

Munich (Bayerische Staatsbibliothek).

CLM 17288, 14th century (1384), paper, 2 cols., 22 × 14 cm., fol. 187^{a}-191^{c} has the early portions of the work, ending : ...conpedit sibi ex conditione sue nature ; fol. 191^{c}-193^{c} has chapter headings. — N.

Nuremberg (S. Aegidien, O. S. B.).

List dated early 15th century : Item D33 (= F47). *Mittelalterliche Bibliothekskataloge Deutschlands und der Schweiz* (hereinafter cited as : MABK), III : 3 (1939) 471, 10 f. ; 479, 32 ; 521, 7 ff. ; 562, 20 f. ; now in Bamberg ? cf. p. 422, 25 ff. — N, L.

Peniscola (Grande Bibliothèque du Château).

List dated early 15th century : Item Nr. 514 : Albertus Magnus (= Engelbertus Admontensis), Tr. de gratia salvationis et iustitia dampnationis hominum. Cf. M. Faucon, in *Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome*, fasc. 50, tome 2 (1887) p. 109. — N, L.

Straubing-an-der-Donau (O. Carm.).

Ms. of this work reported there by A. v. Muchar, in *Archiv für Geschichte, Statistik, Literatur und Kunst* 23 (1832) 295, col. 1, Nr. 26 (hereinafter this work will be cited as : Muchar). — C.

Würzburg (Univ.-Bibl.).

Cod. M 208, fol. 108^{a}-113^{c}. Cf. Nr. 1 above.

5) De laude virginis (= Mariale of Ps.–Albertus Magnus)

Inc. : Clara est que nunquam marcessit sapientia...

To the extensive list of A. Kolping, *Zur Frage der Textgeschichte, Herkunft und Entstehungszeit der anonymen Laus Virginis (bisher Mariale Alberts des Grossen)*, in *Rech. Théol. anc. et méd.* 25 (1958) 285-328, especially 291, add : Ms. described in : Jacques Rosenthal, *Katalog 90* (= *Bibliotheca Medii Aevi manuscripta*, Pars altera : *100 Hss. des Mittelalters vom 10. bis zum 15. Jahrhundert*), Munich 1928, p. 91 f., Nr. 169. Cf. Nr. 16 below. — N, D.

Seitenstetten (O. S. B.).

Cod. 216, 15th century, paper, folio, Item 2 : Alberti Mariale. — N, D.

6) De libero arbitrio

Inc. : Inter plures ceteras questiones...

Melk (O. S. B.).

Cod. 1071, 18th century, paper, 21,3 × 16 cm., 2 cols., Item 10, 493 fols., fol. 82^{a}-95^{b} has apograph made by Bernard Pez from Cod. 314 of the Schottenstift in Vienna (fol. 176^{v}-189^{v}). From this copy Pez later published the work in *Thesaurus anecdotorum novissimus*, Augsburg, IV, II, col. 119-148. — N.

7) De musica

Inc. : Propter amicorum et familiarium dilectionem...

Admont (O. S. B.).

Cod. 397, 14th and 15th century, vellum, 75 folios, 28,6 × 17,6 cm., fol. 1^{r}-47^{v}. — C.

Tübingen (Univ.-Bibl. /Abteilung der ehemaligen Preussischen Staatsbibliothek in Berlin).

Cod. msc. theol. lat., quarto, Nr. 261 [= 374 in list of V. Rose, *Verzeichnis der lateinischen Hss. der Königlichen Bibliothek zu Berlin* (*Die Hss.-Verzeichnisse der Kgl. Bibl. zu Berlin*, XII-XIV), 3 vols. Berlin, 1893-1919. Vol. II, pt. 1 (1901)], vellum, 15th century, 56 fols. : Presbyteri Znghilberti (= Engelberti) libellus de cantu ecclesiastici sive artis musice officio, excerpta ab Aretino, Boethio, Bernardo, G. Faba, etc. (formerly in the library of the Marchese Carlo Privulzio). — N.

8) De officio ancillari B. M. V.

Inc. : Ecce ancilla domini, fiat... Licet ego alias in opere meo...

Rein (O. Cist.).

Cod. 18, vellum, 14th century (1332), 2 cols., 21,3 × 15,7 cm., fol. 48^{c}-53^{a}. First printed in : *Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung* 62 (1954) 379 ff. — C.

9) De ortu et fine Romani imperii

Inc. : Consedentibus et colloquentibus mecum...

Bamberg (Staatliche Bibliothek).

Cod. msc. theol. 112 (Q.IV.13), 15th century (early), paper, 30,5 × 21,4 cm., 363 fols., 2 cols., fol. 91^{d}-92^{c} has fragment containing chapter 24 (= 21 of printed editions) only. — C.

Venice (Bibl. nazionale di S. Marco).

Cod. lat. M.XIV.224 (Nr. 4321), 15th century, paper 2 cols., 29,3 × 21 cm., fol. 1^{a}-20^{d}. (I wish to thank Prof. S. Harrison

Thomson (Colorado) for calling my attention to this manuscript in 1954). — N.

10) De passione beate Katherine

Inc. : Inclyta sancte Katherine virginis acta...

Kremsmünster (O. S. B.).

Cod. 309, 12th and 13th century, vellum, quarto, fol. 91^{r-v}. — N, D.

Munich (Bayerische Staatsbibliothek).

CLM 6264, 13th century (end), vellum, 30,6 × 22,4 cm., fol. 105^{v} has two lines of verse only (the opening lines). — C, D.

Zürich (Zentralbibliothek, earlier Rheinau).

Cod. Rh. 101, 13th century, vellum, 19,4 × 13,3 cm., fol. 1^{r}-6^{v} : Inclyta sancte virginis Katherine (Anon.)... Cf. L. C. Mohlberg, *Katalog der Handschriften der Zentralbibliothek Zürich*, Band I, Teil 3 (1936) 209, Nr. 471. — N, D.

11) De passione domini et mysterio crucis (sometimes = De reparatione hominis lapsi)

Inc. : Circa magnum pietatis sacramentum...

Koblenz (Staatsarchiv).

Cod. 701/183, cf. Nr. 4 above. Fol. 7^{v} (old 6^{v}) has chapter headings for Part 3 (chapters 2-16). Chap. 2 begins with rubric : De IV causis convenientie mortis Christi in cruce ; chap. 16 : De duplici modo et ordine liberationis et restitutionis hominis per passionem Christi. Fol. 14^{v} (old 13^{v}) : Sequitur pauca ex libro tertio eiusdem scilicet de reparatione lapsi (= chaps. 16-21) ; ends on fol. 20^{r} (old 19^{r}). — N.

Seville (Biblioteca Colombina).

Cod. 7-5-36 (earlier : Y-128-26), 15th century (1432), paper, 2 cols., 27,5 × 20,5 cm., fol. 109^{a}-161^{d} ; 162^{a}-163^{a} have list of chapter headings. (I wish to thank Prof. Kristeller for calling my attention to this MS.). — N.

Vatican City (Bibl. apostolica Vaticana).

Cod. msc. Ottobonianus Nr. 21 (Anon.).

Cod. msc. Ottobonianus Nr. 139 (Anon.). [No opportunity to verify]. — N.

12) De passione domini secundum Matthaeum

Inc. : Scitis, quia post biduum... Dignissimo...

Nuremberg (S. Aegidien, O. S. B.).

List dated end of 15th century, Item C25 (= C51 ?) : Tractatus de passione domini secundum Matthaeum : Scitis, quia post biduum (Anon.). MABK, III : 3 (1939) 459, 18 f. ; 465, 20 f. ; 564, 20. — N.

13) De providentia dei

Inc. : De providentia divina qua mundus...

Vienna (Convent O. P.).

Library catalogue dated 1513 has item under E56 : De providentia dei tractatus pulcher de singularibus in seculo gestis vel gerendis incipit : De providentia divina qua mundus... finit... proventum ut possumus sustinere. Cf. Gottlieb I (1915) 327, 15 ff. — C, L.

14) De questionibus super antiphonam 'Cum rex glorie'

Inc. : De illo glorioso et letabili...

Bamberg (Staatliche Bibliothek).

Cod. msc. theol. 112 (Q.IV.13), cf. Nr. 9 above ; fol. 295[a] (old 292[a])-297[c] (old 294[c]). Cf. F. Leitschuh-H. Fischer, *Katalog der Handschriften der Kgl. Bibliothek zu Bamberg* (3 vols. in 6 parts, Bamberg 1887-1912), vol. I, 1, 4 (1904) 685 ff. (as corrected in letter of Dr. Max Müller to me). — C.

Melk (O. S. B.).

Cod. 807 (802 ; 717/1024 ; 1119/Lit. O.13), 15th century, paper, 2 cols., 21,3 × 14,6 cm., fol. 152[c]-156[d]. — C.

Nuremberg (S. Aegidien, O. S. B.).

List dated end of 15th century, Item D33 (F47) : Expositio Engelberti super antiphonam 'Cum rex glorie'. MABK, III : 3 (1939) 422, 25 ff. (Now in Bamberg ?), 471, 11 f. ; 521, 6 ff. — N, L ?

Straubing a. d. Donau (O. Carm.).

Ms. copy reported here by Albert von Muchar. Cf. Muchar, 23 (1832) 296. — N, L ?

Venice (Bibl. nazionale di S. Marco).

Cod. lat. 492 (Bess. XCIX, 6 ; Nr. 1918), 13th century, part vellum and part paper, 22,7 × 17,3 cm., fol. 140[v]-142[r]. Cf. J. Phil. Tomasinus, *Bibl. Venetae manuscriptae publicae et privatae*, Udine 1650, p. 37, col. 2 ; A. M. Zanetti, *Latina et Italica D. Marci Bibl. cod. mss. per titulos digesta*, Venice 1741, p. 198 f. — N.

Zwettl (O. Cist.).

Cod. 56, 14th century (end), vellum, 2 cols., several hands, 32,8 × 22,5 cm., fol. 78[c]-79[d]. — C.

15) De regimine principum

Inc. : Philosophus dicit in secundo Rhetorice capitulo...

Admont (O. S. B.).

Cod. 608, 13th century (end), vellum, 2 cols., 21,9 × 16,4 cm., fol. 26[c]-27[b] has fragment containing last three chapters (32, 33, and 34) of the seventh and last tract in this work. Cf. G. B. Fowler, *Some Autographs of Engelbert of Admont*, in *Festschr. für W. Sas-Zaloziecky*, Graz 1956, p. 59 f. — N.

Dürnstein a. d. Donau (dissolved 1788).

List of books owned by Andreas of St. Stephan, dated 1471 at Vienna ends : ...explicit liber de regimine principum editus a domino Engelberto abbati Admontensi. Cf. Gottlieb I (1915) 266, 6. — C, L.

Gaming (dissolved 1782).

Pez reported a 15th century copy here on the word of P. Leopold Wydemann. This copy is undoubtedly the same as CVP 5158 of the Nationalbibl. in Vienna. Cf. O. Menzel, in *Corona Quernea* (*Schriften des Reichsinst. für ältere deutsche Geschichtskunde* [MGH] Bd. 6 : *Festgabe Karl Strecker zum 80. Geburtstage dargebracht*), 1941, 407, n. 2. — C.

Naples (Library of the Kings of Aragon).

List dated early 16th century. Item Nr. 306 : De regimine principum (Anon.). Cf. T. Marinis, *La biblioteca napolitana dei re d'Aragona*, II, Milan 1947, p. 198. — N, L, D.

Straubing a. d. Donau (O. Carm.).

Cod. msc. Sig. B. 14, 15th century, paper, noted in Muchar 23 (1832) 295, col. 2, Nr. 39. — N, L ?

16) De vita et virtutibus B. M. V.

Inc. : Letetur anima vestra... Gloriosam virginem...

Breslau (Univ.-Bibliothek).

Cod. 146 (IF 136), 14th century (1389), paper, 29 × 22 cm., fol. 26c-156d has this work as far as part IV, chap. 3 : ...sitivit anima mea ad. — C.

Chur (Dombibliothek).

List dated 1457, Item Nr. 34 : Engelbertus abbas de beata virgine. Cf. P. Lehmann, in *Sitzungsberichte der Bayer. Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Klasse* 1920, 4. Abh., p. 10 ; reprinted in : Lehmann, *Erforschung des Mittelalters*, II, Munich 1959, p. 176. — N, L.

Erfurt (O. Carth., Salvatorberg).

List dated end of 15th century, Item in H57. Cf. MABK, II (1928) 246, 16 f. ; 397, 27 to 398, 33 ; 557, 12 f. — N.

Melk (O. S. B.).

Cod. 679 [769 (1104/2) ; Lit. O. 4], 15th century, paper, 2 cols., 21,5 × 15 cm., fol. 87v-128d ending (fol. 127a) : ...caro mea exultaverunt misericordiam, and followed by table of chap. headings, fols. 129r-130v empty. (Obviously not complete). Cf. Gottlieb I (1915) 230, 35 ff. which is plainly identical with this copy under rubric : E91. — C.

Munich (Bayerische Staatsbibliothek).

CLM 17288, fol. 193d-318r, incomplete, breaks off with : ...matrem suam virginem de adulterio infamare. Attributed to Albertus Magnus. Cf. M. Weiss, *Die mariologische Schriften des seligen Albertus Magnus*, 1898, p. 3 f. — C.

Item Nr. 169, 14th century, vellum, 249 fols., 29,7 × 21,1 cm., fol. 236r-246v seems to have contained a fragment of a work entitled : « De vita et virtutibus B. M. V. » The Ms. had a binding from Styria like *Cod. Admontensis 97*. Cf. *Katalog 90* of J. Rosenthal (= *Bibliotheca Medii Aevi manuscripta*, Pars II (Munich 1928) p. 91 ; F. Eichler, in : *Beiträge zur Bibliotheks- und Buchwesen* (Paul Schwenke gewidmet), Berlin 1913, p. 90. — N, L ?

Ranshofen (1894 owned by Domdekan Dr. G. Jacob in Regensburg).

Cod. msc., 14th century (1374), paper, fols. 103r-162r. Attributed to Albertus Magnus (= Engelbertus). Cf. Weiss, *Die mariol. Schriften...*, 1898, p. 4. — C.

Seitenstetten (O. S. B.).

Cod. 216, fol. 90r-100r has a fragment containing only the last part of the fourth part of the work (Anon.). Cf. Nr. 5 above. — N.

Seville (Biblioteca Colombina).

Cod. msc. lat. 7-2-13 (formerly : BB 145-22), 15th century, vellum, 19,6 × 14 cm., fol. 45v-60v has a fragment with the rubric : Utrum beata virgo in corpore et in anima assumpta est. Incipit : Sepius vero resurrectione et assumptione... (Kindness of Prof. Kristeller). — N.

Venice (Bibliotheca nazionale di S. Marco).

Cod. lat. 492, fol. 16a-72b. Cf. Nr. 14 above. — N.

Würzburg (Univ.-Bibliothek).

Cod. M 208, fol. 86r-104r, contains fragment only. Cf. Nr. 1 above. — N.

Cod. M 220, 15th century, paper, folio, fol. 145a-247a, 2 cols. — N.

17) Dialogus concupiscentie et rationis

Inc. : Quoniam ut dicit Seneca communis vox...

Admont (O. S. B.).

Cod. 492, 14th century, paper, folio, 2 cols., fol. 59c-d has beginning of the work, ending : ... sompniat et appetit. — N.

Graz (Univ.-Bibliothek).

Cod. 1617 (formerly from St. Lambrecht O. S. B.), 15th century (1460-61), paper, 14 × 11 cm., fol. 222r-244v. A. Kern, *Die Handschriften der Universitätsbibliothek* (*Handschriften-Verzeichnisse österreichischer Bibliotheken*, Band II) 1956, p. 378. — N.

18) Expositio super Magnificat.

Inc. : Ad locum unde fluunt... sicut sunt flumina...

Chur (Dombibliothek).

List dated 1457, Item 34 : [Engelbertus] super Magnificat. Cf. Nr. 16 above. — N, L.

Nuremberg (S. Aegidien, O. S. B.).

List dated end of 15th century, Item in E36 (= H38). MABK, III : 3 (1939) 488, 6 f. ; 475, 32 f. ; 525, 11 f. — N, L ?

19) Expositio super ps. 118 'Beati immaculati'

Inc. : Vadam in agrum... Ruth que secundum Hieronymum...

Admont (O. S. B.).

Cod. 97, 14th century, vellum, 2 cols. 32 × 23 cm., lacks Prologus 1 beginning : Vadam in agrum... Prologus 2 begins (fol. 1c) : Psalmo centesimo decimo octavo qui incipit ' Beati immaculati '... Fol. 1a-b contains the end of Prologus 1 written in a hand different from that on fol. 1v-319v ; the text of this Prologus 1 also varies slightly from the Prologus 1 found in *Cod. Admontensis 96* and published by B. Pez, in *Thes. anecd. nov.*, vol. VI (*Codex diplomatico-historico-epistolaris*), Pars III, p. 6, col. 2 to p. 8, col. 1. Furthermore fol. 1r is preceded by an unnumbered folio (formerly glued to the front cover) written by the same scribe and containing more of a previously unknown version of Prologus 1. Since the first half dozen lines of this unnumbered folio (Ia) coincide with the last lines of Fragment 11 of the Admont Library, it seems clear that the Fragment 11 and the unnumbered fol. 1 belong together. Fol. Ia begins : [volun]tati reddenda est gratia... Fragment 11 begins : Reverendo in Christo Patri et Domino Chunradi Venerabili Sancte Salzburgensis... Cf. the edition of Fragment 11 published, albeit with some errors, by J. Wichner, *Kloster Admont u. seine Beziehungen zur Wissenschaft und zum Unterricht*, Graz 1892, p. 46 f., and also : G. B. Fowler, *Some Autographs of Engelbert of Admont*, in *Festschr. W. Sas-Zaloziecky*, Graz 1956, p. 60 f. and Plate XII. — C.

Avignon (Bibliothèque d'Urbain V).

Catalogue dated May 1369. Item Nr. 599 : Postilla super Ps. ' Beati immaculaty ' (Anon.). Cf. M. Faucon, in *Biblioth. des Écoles françaises d'Athènes et de Rome*, fasc. 43, tome 1 (1886) p. 147. — N, L, D.

Buxheim (O. Carth.).

List dated about 1450 has Item : Excerpta ex dictis Engelberti abbatis Admontensis. Cf. MABK, III : 3 (1939) 88, 22. This item is identical with *CLM 28299*, 15th century, paper, quarto, fol. 21r-22v : Excerpta ex dictis doctoris scilicet Engelberti abbatis mo-

nasterii Admontensis super Ps. ' Beati immaculati ', inc. : Deus dicitur invisibilis... — C.

Erfurt (Salvatorberg, O. Carth.).

Catalogue dated end of 15th century has Item : Expositio super psalmo ' Beati immaculati in via '. MABK, II (1928) 458, 10 (Anon.). — N, L, D.

Same catalogue has Item : Sectiones XXII expositiones in psalmum CXVIII videlicet ' Beati immaculati ' (Anon.). MABK, II (1928) 458, 27 f. — N, L, D.

Nuremberg.

S. Aegidien, O. S. B.

List dated end of 15th century, Item in G23 : Glosa super psalmo ' Beati immaculati ' (Anon.). MABK, III : 3 (1939) 482, 9 ; 528, 9. — N, L, D.

Pfarrkirche S. Sebald.

List dated 1486-1502 has item : Engelbertus super ' Beati immaculati '. MABK, III : 3 (1939) 688, 29 ; 700, 7 ; 707, 7 ; 715, 18. — N, L.

Padua (Bibliotheca S. Agostino).

Item : Vadam in agrum... (Anon.). J. PH. TOMASINUS, *Bibliothecae patavinae manuscriptae publicae et privatae*, Udine 1639, p. 58, col. 1. — N.

Paris (Bibliothèque nationale).

Cod. lat. (earlier St. Victor) 14427, 14th century, quarto : (II) Tractatus super Beati Immaculati (Anon.). L. DELISLE, in *Bibliothèque de l'École des Chartes* 30 (Série 16, tome 5), 1869, p. 14. (I wish to thank Prof. Bischoff, Munich, for calling my attention to this copy). — N, D.

20) MARGINALIA (ad Tabulas Alfonsinas Arzachalis)

Admont (O. S. B.).

Cod. 318, 14th century, vellum, quarto, fol. 2^{r}-109^{v} have tables for Novara and Toledo with marginal autograph notes of Engelbert of Admont. Cf. E. ZINNER, *Verzeichnis der astronomischen Handschriften des deutschen Kulturgebietes*, Munich 1925, Nr. 8309, 10866, and 10931 ; also his : *Die Tafeln von Toledo*, in *Osiris* 1 (1936) 747 f., 759, 768, 772 ff. ; also : *Festschr. Sas-Zaloziecky*, p. 62. — C.

21) METRA SEQUENTIA DE INTERVALLO

Inc. : Incipe numerare proxima dominica post...

Vatican City (Bibliotheca Apostolica Vaticana).

Cod. Pal. lat. 1354, 15th century, paper, 31,1 × 21,7 cm., fol. 86^{v}-91^{v}, rubric : Metra sequentia de intervallo compilata sunt a domino Engelberto abbate in Agmunde et incipit : Incipe numerare proxima dominica post nativitatem Domini... explicit : ...contra Abraham de redemptione filiorum Israel et Albumazarem ; the same hand as the preceding and following text has written in the top margin of fol. 92^{r} : Canon inventionis medie coniunctionis Saturni et Iovis. Text begins : Tempus medie coniunctionis... (I wish here to thank Prof. Lynn Thorndike for kindly calling this work to my attention). — N, D.

22) PSALTERIA

Inc. : Ave Iesu, Iesu ave ; and : Ave rosa, flos estive.

Salzburg (Bundesstaatliche Studienbibliothek).

Cod. M II 96 (V. 1. G. 115), 15th century (1457), paper, quarto, 2 cols., fol. 189^{a} (old 192^{r})-194^{d}(old 196^{d}) beginning : Ave Iesu... fol. 213^{c} (old 214^{c})-219^{d} (old 218^{d}) beginning : Ave rosa... — N.

St. Paul-im-Lavanttal (O. S. B.).

Cod. 25.4.33, 15th century, paper, octavo, fol. 77^{r}-83^{v}. — N.

23) QUESTIO SUPER ILLO VERBO QUOD CANTAT ECCLESIA IN DIE RESURRECTIONIS : 'TU FACTUS ES SPES DESPERATIS'

Trier (Stadtbibliothek).

Cod. 538 (formerly in the Abbey St. Matthias-Eucharius), 14th century (before 1381), vellum, 14,5 × 20,4 cm., fol. 162^{r}-165^{r}. M. KEUFFER, *Beschreibendes Verzeichnis der Handschriften der Stadtbibliothek zu Trier*, 5. Heft, 1. Abteilung, Trier 1900, p. 10 f. now corrected by A. KOLPING, in *Rech. Théol. anc. méd.* 25 (1958) 294, n. 30. — N, D.

Würzburg (Univ.-Bibliothek).

Cod. M 208, fol. 113^{d}-115^{c}. Cf. Nr. 1 above. — N, D.

24) QUESTIONES DE INCARNATIONE CHRISTI (= Tr. de questione illa utrum deus adhuc incarnatus fuisset, si primus homo lapsus non esset).

Inc. : Utrum si primus homo lapsus non fuisset deus nichilominus...

Chur (Dombibliothek).

List dated 1457, Item 16 : Questiones Engelberti abbatis de incarnatione Christi. P. LEHMANN, *Die Dombibliothek Chur*, in *Sitz. Bayer. Akad. d. Wiss., Phil.-hist. Kl.* 1920, 4. Abh., p. 7 ; also in his : *Erforschung des Mittelalters*, II, 1959, 174. — N, L.

25) QUESTIONES DE SANCTISSIMA TRINITATE

Inc. : De questione quadam a quodam...

Chur (Dombibliothek).

List dated 1457, Item 34 : Engelbertus abbas sermo de trinitate. Cf. Nr. 16 above. — N, L.

Melk (O. S. B.).

List dated 1483 has Item : Tr. utilis de trinitate personarum et unitate essentie in divinitate divine (Anon.). GOTTLIEB I (1915) 252, 32 f. — C, L ?

St. Paul-im-Lavanttal (O. S. B.).

Cod. 28.3.3, 15th century (1422), paper, folio, fol. 1^{r}-13^{r}. — N.

26) SERMONES

Inc. : Erunt signa in sole et luna...

Einsiedeln (O. S. B.).

Cod. 755 (Z40 ; Msc. 660), 14th century, paper, 20 × 14,5 cm., fol. 1^{r}-72^{v} : Sermones Engelberti de tempore ; fol. 72^{v}-184^{v} : Sermones Engelberti de sanctis per circulum anni. (Kindness of Prof. Kristeller). — N, D.

Straubing a. d. Donau (O. Carm.).

2 copies in mss. reported MUCHAR 23 (1832) 296. Cf. Nr. 4 above. — N, L ?

27) SPECULUM MILITARE

Inc. : Summis plena bonis morum gemmis...

St. Florian (Augustiner-Chorherren).

Cod. XI.545, 14th and 15th centuries, vellum and paper, small folio size, 168 folios, 2 cols., fol. 1^{r}-105^{r}. For other copies cf. P. FANK, *Catalogus Voraviensis*, Graz 1936, p. 164, Nr. 289 (3). Prof. Alphons Lhotsky assured me in 1954 that his student Dr. Paul Uiblein has abandoned his study of this work as earlier signalled in *Mitteil. Inst. Österr. Geschichtsforschung* 58 (1950) 131, n. 28 ; also *ibid.* 59 (1951) 334, n. 23. — N, D.

28) SPECULUM VIRTUTUM MORALIUM

Inc. : Excellentibus et gloriosis principibus...

Basel (Öffentliche Bibliothek der Universität).

Cod. F. VII. 3, end of 14th century, paper, 21,7 × 14,2 cm., fol. 2^{r}-140^{r} (137^{r}-140^{r} have chapter headings). The older shelf mark, h IX, written in the hand of Prior Jacob Louber, shows that the Ms. was formerly owned by the Carthusians in Basel. A legal document of the Cistercians found on the inside of the cover may indicate former location at Rein in Styria. (Kindness of the Librarian). — C.

Biberach.

List of books sold to P. H. Jäck 30 May 1477 : Engelbertus de virtutibus cum aliis. Probably destroyed by fire in the 17th century. MABK, I (1918) p. 11, 6 f. — N, D.

Donaueschingen (Fürstlich-Fürstenbergischen Hofbibliothek).

Cod. 232 (13/L. C. 48), earlier at Wiblingen and probably Salzburg and Admont, 14th century, vellum, 22,9 × 17 cm., fol. 1^{a}-114^{d} with register on fol. 115^{r}-118^{r}. — C.

El Escorial (Bibl. del R. Monasterio S. Lorenzo de El Escorial).

Cod. h. III. 23, 14th century, vellum, 26 × 18,5 cm., fols. $*I^{r}$-$*III^{v}$ have 18 chapter headings of Part I and 22 chap. headings of Part II. Fol. $*IV^{r-v}$ has Prologus beginning : Excellentibus... Fol. 1^{r}-133^{r} has the work proper. — C.

Hereford (Cathedral Library).

Cod. O. VI. 2 (1668), 15th century, vellum, 12 × $8\frac{3}{4}$ in. (= 31 × 21 cm.), 2 cols., fol. 115^{a}-193^{a}. Cf. [E. BERNARDUS], *Catalogus librorum manuscriptorum Angliae et Hiberniae*, Oxford 1697, vol. II, part 1, p. 44, col. 1, Nr. 1668 ; N. R. KER, *Medieval Libraries of Great Britain*, London 1941, p. 54 ; H. SCHENKL, *Bibliotheca Patrum Latinorum Britannica*, 3. Band, 2. Abt., Wien 1898, Nr. 4135. All except Bernard somewhat garbled. — C.

Isny/Allgäu (Nikolaikirchenbibliothek).

List dated 29 April 1482 has Item still extant from the former Franciscan Convent with the following description : Sign. 11, 15th century, paper, 2 cols., 21,5 × 30,2 cm., fol. 1^{a}-130^{a} Speculum virtutum (moralium Engelberti abb. Admontensis). MABK, I (1918) 182 ; Letter to me from Pfarrer (i. R.) I. Kammerer dated 24 March 1954. — N.

Luzern (Zentral- und Kantonsbibliothek).

Cod. 41 (Sign. 34. 4°), 15th century (fol. 159^{r} : 1411), paper, 20,2 × 14,5 cm., 2 hands (first to fol. 110^{v} ; second to end), fol. 1^{r}-155^{r}; fol. 179^{r}-180^{v} has alphabetical register in 2 cols. (Thanks are due to

Prof. Kristeller for calling my attention to this Ms. and to Dr. Josef Frey for letter giving me additional information). — C.

Munich (Universitätsbibliothek).

Cod. msc. 801, 15th century (1421), paper, 21,9 × 5,6 cm., fol. 2^{r}-193^{v}. (I wish here to thank Prof. Paul Lehmann for calling my attention to this Ms.).

Naples (Library of the Kings of Aragon).

List dated early 16th century, Item 307 : Englibertus de moralibus. T. Marinis, *La biblioteca napolitana dei re d'Aragona*, II, Milan 1947, p. 198. — N, L, D.

Paris (Bibliothèque nationale).

Réserve des imprimés D. 6115. — Ms. extract which follows printed edition of Hugh of Strasbourg, Compendium theologiae, Venice 1476. Cf. A. Vernet, in *Biblioth. de l'École des Chartes* 110 (1952) 274. — C.

Ravensburg (Pfarrei-Bibliothek).

Booklist dated after 1445 has two items : Speculum virtutum (Anon.). MABK, I (1918) 221, 7 ff. — N, L, D.

Vienna (Schottenstift, O. S. B.).

Inc. : Quia sicut dicit Seneca ad Lucilium.

Cod. 254, 15th century, paper, octavo, 3 hands, fol. 287^{r}-431^{r} : Tractatus de virtutibus moralibus (Anon.). This is the work of Engelbert without the letter-prologue beginning : Excellentibus... This copy is not complete but it includes the first nine parts ; it breaks off with the words : ... placare ac mitigare. Et hec de iracundia... sic dicta sufficiant. Cf. B. Pez, ed., *Bibliotheca ascetica antiqua-nova*, III (1724) p. 305 (= ed. princeps). — N.

Yelverton (Mss. codd. Henry of Luneville).

Cod. 5310, indexed incorrectly and not found. Cf. [E. Bernardus], *Catalogus librorum manuscriptorum Angliae et Hiberniae*, 1697, vol. II, part 1 (now in British Museum ?). — N, L ?

29) Super duodecim antiphonas adventuales (O in adventu Domini)

Inc. : Aspiciebam in visu noctis...

Aggsbach (O. Carth.).

List dated send half of 15th century, Item 3 in E16 : Albertus Magnus (= Engelbertus) super duodecim antiphonas O in adventu domini. Gottlieb, I (1915) 582, 20 f. ; B. Pez, in *Thes. anecd. nov.*, I, 1, Diss. Isag., p. lxiv (11). — N, L.

Chur (Dombibliothek).

List dated 1457, Item 34 : [Engelbertus abbas] item super ' O ' in adventu domini. Cf. Nr. 16 above. — N, L.

Melk (O. S. B.).

List dated 1483, Item in E91 (= Cod. 679 of today). — C.

Nuremberg (S. Aegidien, O. S. B.).

List dated end of the 15th century, Items : D33, E36 (K36) have this work. MABK, III : 3 (1939) 471, 10 f. ; 475, 33 ; 494, 34 f. — N, L.

Straubing a. d. Donau (O. Carm.).

Ms. reported there in : Muchar, 23 (1832) 296. Cf. Nr. 4 above. — N, L ?

Venice (Bibliotheca nazionale di S. Marco).

Cod. lat. 492, fol. 1^{a}-15^{d}. Cf. Nr. 14 above. — N.

Würzburg (Univ.-Bibliothek).

Cod. M 208, fol. 115^{c}-132^{b}. Cf. Nr. 1 above. — N.

II. Libraries where Manuscripts were found.

Numbers at right of Ms. designations refer to those works listed in List I above.

Admont (O. S. B.).
Cod. 97 — 19.
Cod. 318 — 20.
Cod. 397 — 7.
Cod. 492 — 17.
Cod. 608 — 15.
Aggsbach (Convent O. P.).
List of second half of 15th century — 29.
Avignon (Bibl. d'Urbain V).
Cat. dated May 1369 — 19.
Bamberg (Staatl. Bibl.).
Cod. msc. theol. 111 (Q.IV.38) — 4.
Cod. msc. theol. 112 (Q.IV.13) — 9, 14.
Basel (Öff. Bibl. d. Univ.).
Cod. F.VII.3 — 28.
Biberach.
List of books sold by priest H. Jäck, 30 May 1477 — 28.
Breslau (Univ.-Bibl.).
Cod. 146 — 16.
Buxheim (Convent O. Carth.).
List of about 1450 — 19.
Chur (Dombibl.).
Catalogue of 1457 — 16, 18, 24, 25, 29.
Donaueschingen (Fürstl.-Fürstenbergischen Bibl.).
Cod. 232 — 28.
Dürnstein a. d. Donau.
List of books of Andreas of S. Stephan (1471) — 15.
Einsiedeln (O. S. B.).
Cod. 755 — 26.
El Escorial (Bibl. del Real Monasterio S. Lorenzo).
Cod. h. III. 23 — 28.
Erfurt (Salvatorberg, O. Carth.).
List from end of 15th century — 16, 19.
Gaming (O. Carth.).
15th century copy noted by Pez (= CVP5158) — 15.
Graz (Univ.-Bibl.).
Cod. 1617 — 17.
Hereford (Cathedral Library).
Cod. O.VI.2 — 28.
Isny (Nikolaikirchenbibl.).
Cod. Sign. 11 — 28.
Koblenz (Staatsarchiv).
Cod. 701/183 — 4, 11.
Kremsmünster (O. S. B.).
Cod. 309 — 10.
Luzern (Zentral- u. Kantonsbibl.).
Cod. 41 (Sign. 34.4°) — 28.
Melk (O. S. B.).

List of 1483 — 25, 29.
Cod. 679 — 16, 29.
Cod. 807 — 14.
Cod. 1071 — 6.
Munich (Bayer. Staatsbibl.).
CLM 6264 — 10.
CLM 17288 — 4, 16.
Munich. Item Nr. 169 in J. Rosenthal Kat. 90 — 5, 16.
Munich (Univ.-Bibl.).
Cod. msc. Nr. 801 — 28.
Naples (Library of Kings of Aragon).
List of early 16th century — 15, 28.
Nuremberg (S. Aegidien, O. S. B.).
List dated end of 15th century — 4, 12, 14, 18, 19, 29.
Nuremberg (Pfarrkirche S. Sebald).
List of 1486-1502 — 19.
Padua (Convent S. Agostino).
Ms. Anon. — 19.
Paris (Bibl. nationale).
Cod. lat. 14427 — 19.
Rés. des imprimés D 6115 — 28.
Peniscola (Grande Bibl. du Château).
List dated early 15th century — 4.
Ranshofen (now in private hands).
Cod. in 1898 reported owned by H. H. Domdekan Dr. G. Jacob — 16.
Ravensburg (Pfarrei-Bibl.).
Cod. msc. 15th century — 28.
Rein (O. Cist.).
Cod. 18 — 8.
Salzburg (Bundestaatl. Studien-Bibl.).
Cod. M II 96 (V. I. G. 115) — 22.
St. Florian (Augustiner-Chorherren).
Cod. XI.545 — 27.
St. Paul-im-Lavanttal (O. S. B.).
Cod. 28.3.3 — 3, 25.
Cod. 24.4.33 — 22.
Seitenstetten (O. S. B.).
Cod. 216 — 5, 16.
Seville (Bibl. Colombina).
Cod. 7-2-13 — 16.
Cod. 7-5-36 — 11.
Straubing a. d. Donau (O. Carm.).
Mss. seen by A. v. Muchar — 4, 14, 15, 26, 29.
Trier (Stadtbibl.).
Cod. 538 — 23, 29.
Tübingen (Univ.-Bibl./Abt. Preuss. Staatsbibl.).
Cod. msc. theol. lat. 4° Nr. 261 — 7.
Vatican City (Bibl. Apostol. Vaticana).
Cod. Pal. lat. 1354 — 21.
Cod. msc. Ottobonianus N° 21 — 11.
" " " N° 139 — 11.
Venice (Bibl. naz. di S. Marco).

Cod. lat. M. XIV. 224 — 9.
Cod. lat. 492 — 14, 16, 29.
Vienna (Dombibl. S. Stephan).
List of 14 Dec. 1402 — 2.
Vienna (Schottenstift, O. S. B.).
Cod. 254 — 28.
Vienna (Nationalbibl.).
CVP 5158 — 15.
Vienna (O. P.).
Catalogue of 1513 — 13.
Würzburg (Univ.-Bibl.).
Cod. M. chart. fol. Nr. 208 — 1, 4, 16, 23, 29.
Cod. M. chart. fol. Nr. 220 — 16.
Yelverton (Mss. of Henry de Luneville).
Cod. 5310 (now British Museum ?) — 28.
Zürich (Zentralbibl.).
Cod. Rh. 101 — 10.
Zwettl (O. Cist.).
Cod. 56 — 14.

III. Incipits of works here listed.

Ad locum unde fluunt... Nr. 18.
Aspiciebam in visu noctis... Nr. 29.
Ave Jesu, Jesu ave... Nr. 22.
Ave rosa, flos estive... Nr. 22.
Circa magnum pietatis sacramentum... Nr. 11.
Clara est que nunquam marcessit sapientia... Nr. 5.
Consedentibus et colloquentibus... Nr. 9.
Cum propter diversos modos... Nr. 2.
De illo glorioso et letabili... Nr. 14.
De providentia divina qua mundus... Nr. 13.
De questione quadam a quodam familiari... Nr. 25.
Ecce ancilla domini, fiat, etc. licet ego alias in opere meo... Nr. 8.
Erunt signa in sole et luna et stellis... Nr. 26.
Excellentibus et gloriosis principibus... Nr. 28.
Incipe numerare proxima dominica post nativitatem domini... Nr. 21.
Inclita sancte Katherine virginis acta... Nr. 10.
Indica mihi si nosti... Nr. 4.
Inter plures ceteras questiones... Nr. 6.
Letetur anima vestra... Gloriosam virginem... Nr. 16.
Philosophus dicit in secundo Rhetorice capitulo... Nr. 15.
Propter amicorum et familiarium dilectionem... Nr. 7.
Questiones subscriptas... Nr. 3.
Quia sicut dicit Seneca ad Lucilium... Nr. 28.
Quoniam ut dicit Seneca communis vox... Nr. 17.
Scitis, quia post biduum... Nr. 12.
Summis plena bonis morum gemmis... Nr. 27.
Utrum si primus homo lapsus non fuisset... Nr. 24.
Vadam in agrum... Nr. 19.

University of Pittsburgh, Pa. George B. Fowler.

Jean de Hesdin O. Hosp. S. Ioh.

Jean de Hesdin is better known as the *Gallus calumpniator* who disputed with Petrarch on the subject of the Avignon papacy than as a biblical commentator. P. de Nolhac and other modern scholars have looked at his *lecturae* only as evidence for confirming his identity : his scholastic works show the same fondness for varied literary allusions as does the letter to Petrarch. But Hesdin may well intrigue us as a biblical commentator too. He was quite a freak. No other brother of the Order of St John of Jerusalem won fame as a master of theology at Paris ; the Order did not even remember him [1]. Alone in his Order, he was almost alone as a lecturer on Scripture. The third quarter of the fourteenth century marked a pause in the production of biblical commentaries [2]. The friars, so busy in the first half of the century, stopped publishing their lectures, with few exceptions. The revival, when it came in the last quarter, was led by secular masters, by Wyclif at Oxford and Gerson at Paris. Hesdin bridges the gap between mendicant and secular activities. He was a religious by profession, though not a friar. He took part in high politics, though in a humble capacity, as the average friar doctor did not. The question arises : do his lectures, given at Paris and Avignon in the late 'fifties and 'sixties of the fourteenth century, represent an intermediate stage in their content as well as in the circumstances of their date and authorship ? Do they fall into the pattern of exegesis current in the first part of the century, or do they look forward to Gersonian piety ? A second line of enquiry runs parallel to the first. Hesdin interested himself in classical scholarship. Can one see anything new in this or does he stand wholly for the older tradition in contrast to Petrarchan humanism ? I shall try to answer these questions.

* * *

1. G. Bosio does not mention him in *Dell' istoria della sacra religione e illustrissima militia di S. Giovanni Gierosolitano* (Rome 1594-1602). The records of the Chapters General of the Order are incomplete for the fourteenth century. Miss A. Williams, who kindly gave me this information from her B. Litt. thesis on the Chapters General of the Knights Hospitallers, tells me that she has found no reference to Hesdin or to university studies in the Order in the surviving records.

2. This emerges from F. Stegmüller, *Repertorium biblicum medii aevi* (Madrid 1950-1961) in progress.

The clearest evidence for Hesdin's career comes from three notices in the *Chartularium*. A document of mid-November, 1364, lists him among the regent masters in theology who assembled to correct errors imputed to Denis Foullechat O. F. M. Hesdin's place in the list, immediately after the chancellor of Notre Dame, suggests that he already held the office of dean of his faculty. He has the title of dean in the roll of petitioners for papal provisions sent from the regents of the theological faculty to the Curia, dated June 14, 1365. A short *curriculum vitae* goes with it :

> Primo fratri Johanni de Hesdinio, O. S. Johan. Jherusol. decano ad presens theologice facultatis Parisius, qui per xxv annos fuit quasi continue actu regens, excepto tempore quo in Avinione cum domino cardinali Boloniensi peregit lecturam supra Job, quam Parisius inceperat, et postea Parisius fecit lecturam supra epistolam Pauli ad Titum, cum pluribus sermonibus et aliis operibus, que per copiam habentur Parisius [3].

He attended with other masters of theology, again heading the list, when a new provost of Paris swore to preserve university privileges, June 23-Oct. 10, 1367. Another man had replaced him as dean by the autumn 1378/9 [4].

The Hospitallers had a house at Paris [5]. Pope Innocent VI gave them permission in a letter dated Feb. 21, 1356 to send brothers to study and qualify in canon law at Paris and elsewhere, on the grounds that the Order lacked learned men and yet had many brothers who wished to study in the faculty of canon law. A Hospitaller is mentioned as doctor of decretals in 1385 [6]. The Order had been founded for the sake of action rather than of study and contemplation ; the house at Paris does not seem to have served as a *studium* before this time. Canon law had practical use, in that the Order must have needed lawyers for its business as a large propertyholder. Still, Hesdin's regency, said to have lasted almost continuously for twenty-five years by 1365, may perhaps be seen against the background of some attempt to raise the

---

3. *Chartularium Universitatis Parisiensis*, ed. H. Denifle and E. Chatelain, vol. III, p. 122, n° 1299 ; p. 127, n° 1305. For the system of collective petitions from university faculties for papal provisions see E. F. Jacob, *Petitions for Benefices from English Universities during the Great Schism*, in *Transactions of the Royal Historical Society*, 4th series, 27 (1945) p. 41-60.

4. *Chart. Univ. Paris.*, vol. III, p. 163, n° 1336 ; p. 247, n° 1429.

5. It was listed as liable for taxation with those of other religious Orders in 1252 ; *ibid.*, vol. I, p. 232, n° 203. See also A. Le Roux de Lincy and L. M. Tisserand, *Paris et ses historiens aux XIV^e et XV^e siècles*, Paris 1867, p. 186.

6. *Chart. Univ. Paris.*, vol. III, p. 40, n° 1230 ; p. 396, n° 1518. Benedict XII had already granted permission to religious Orders to allow their members to study canon law.

tone of the Order. Innocent VI had planned to reform it in 1354 [7]. It is also rather surprising to find a religious holding the office of dean of the theological faculty ; this, we are told, ' was always held by the senior secular doctor ' [8]. Perhaps his membership of an Order which did not normally compete with the seculars inclined his colleagues to make an exception in his favour.

We know nothing of his life before his regency. It has been suggested that he came of the same Artois family as Simon de Hesdin, his contemporary, who translated Valerius Maximus into French [9] ; but there is no evidence apart from the fact that both took their surname from the same place. I have not found any references to Jean de Hesdin in the papal registers for this period which have been published. His own writings must fill in the outline drawn in the *Chartularium*.

His commentary on Job, finished on the vigil of All Saints, 1357, begins with a dedicatory letter to Gui de Boulogne, cardinal bishop of Porto, and ends with verses addressed to the same person. Hesdin writes as client to patron, calling himself ' vester humilis et devotus orator '. He praises the cardinal's nobility of birth and character and his *liberalitas*. The patron is asked to examine the commentary and correct what is wrong, so that glory may accrue to the corrector rather than to the author. Indeed, the length is such that a conscientious examiner would have deserved respect, if not glory. But Hesdin hoped for something more. He begs his patron to support the hesitant and hearten the timid, as well as to correct the erring. The verses at the end ask him to stretch a helping hand to the tired sailor coming ashore, with a hint : Job's patience was rewarded at last [10].

His patron's career will throw light on Hesdin's. Gui de Boulogne, an uncle of King John II, entered the sacred college in 1342. He went on a mission to Hungary as papal legate in 1349, travelling via Padua and Venice. He then visited Rome in connexion with the Jubilee in the spring of 1350, held a council at Padua on his way back, and reached Avignon again on June 7, 1350. The Pope created him cardinal

7. G. Mollat, *Les Papes d'Avignon*, 9th ed., Paris 1949, 102-103.

8. *Rashdall's Medieval Universities*, ed. F. M. Powicke and A. B. Emden, vol. I, Oxford 1936, p. 326, n. 1.

9. E. Cocchia, *Varietà letterarie*, Naples 1931, p. 35-36. Cocchia gives a full bibliography on Hesdin as the correspondent of Petrarch in his introduction to his edition of their letters, *ibid.* See also the review by V. Rossi, in *Giornale storico d. Lett. ital.* 76 (1920) 347-351, of the original paper reprinted in *Varietà* etc.

10. On the dates see Stegmüller, *op. cit.*, nº 4551-6. I have printed the two dedicatory letters in the appendix, p. 321-325.

bishop of Porto late in the same year [11]. It has been supposed, and is very likely, that Hesdin had accompanied him on his mission as a *familiaris*. Hesdin, in writing to Petrarch, gives personal impressions of Milan and Rome and perhaps also of Venice. The miserable state of Rome and the Romans' poverty struck him forcibly [12]. It is known that his patron annoyed the Roman innkeepers by shortening his stay there. All this agrees with the dates given in the *Chartularium*. Hesdin must have been regent from about 1340. He could have begun his *lectura* on Job at Paris before 1349. He would have interrupted it in order to serve the cardinal at Avignon and go with him on his mission, 1349-50. He would have finished it at the papal *studium* after their return. His letter to Petrarch refers to his happy experience of life at Avignon [13].

The *lectura* on Titus was begun at Paris in 1362. The lecturer mentions 1363 as the ' present year ' when about a quarter of the way through [14]. He finished on the feast of the Exaltation of the Holy Cross (Sept. 14) in 1364. There are references back to the *lectura* on Job. Hesdin dedicated his second *lectura* to a new patron, Philippe d'Alençon, archbishop of Rouen. The cardinal of Boulogne (as he was commonly called) may have disappointed him. The French government looked askance at the cardinal's intrigues with the king of Navarre and the duke of Lancaster in 1354-5. His candidature for the papacy on the death of Innocent VI in 1362 had failed [15]. On the other hand, Hesdin made a bad choice this time, if he looked for favour at the royal court. Philippe d'Alençon, archbishop of Rouen since 1359, embroiled himself at once in a conflict of jurisdictions, although he was of the blood royal and a nephew of Philip VI. The trouble ended only with his translation to the archbishopric of Auch, with the title of patriarch of Jerusalem, in 1375 [16]. Hesdin now had a more definite post ; he writes to the archbishop of Rouen as ' vester humilis capellanus et devotus orator '. The tone of the letter suggests a respectful

11. *Dict. d'Hist. et de Géogr. ecclés.* 10 (1938) 101-106. On the mission to Hungary see E. G. Léonard, *Les Angevins de Naples*, Paris 1954, p. 361.

12. Cocchia, *op. cit.*, 41, 50, 52. Hesdin says of Rome : ' ...miseriam cuius certe non potuissem credere ne vidissem ' ; of Milan : ' Nonne in Mediolano vidi abhominabile idolum super altare Dei ? ' ; of Venice : ' Et iterum, illa nobilis civitas Venetorum, quam et super alias sic extollit (i. e. Petrarch), quid habet aliunde non advectum ? '

13. *Ibid.*, on the Church at Avignon : ' Vidi enim eam ibi in omnibus quietam et tranquillam '. He defends the city as a fit dwelling for the Curia.

14. See below, p. 291.

15. R. Delachenal, *Histoire de Charles V*, vol. I, Paris 1909, p. 87-89; G. Mollat, *op. cit.*, p. 109.

16. *Dict. d'Hist. et de Géogr. ecclés.* 2 (1914) 96-97.

mentor rather than a dependent. The third and last *lectura*, on St Mark, has no dedication. He finished it on July 10, 1367. It contains references back to his work on both Job and Titus. The *Chartularium* tells us that he was still at Paris.

Lastly he wrote his letter to Petrarch. Its background is Franco-Italian polemic on the subject of the Avignon papacy. Petrarch had written to Pope Urban V, begging him to remove to Rome. King Charles V tried to dissuade him by sending an embassy to Avignon. It failed in its object, having arrived only a few days before the Pope set off on his journey, on Apr. 30, 1367. One of the royal ambassadors was Ancel Choquart, a doctor of canon law, professor at Paris and member of the King's council. He made a speech at the Curia, pressing the royal point of view [17]. Petrarch wrote to Urban again : the Pope should not listen to French objections, but should persevere. By this time a lot of mud had been flung on both sides. Petrarch had criticised the French character and the Avignon climate ; Choquart defended the ancient Gauls and their history. The French champion died late in 1368 or early in the next year. Hesdin took up the cudgels on his behalf. He refers in his letter to Choquart's speech at the Curia and to Petrarch's counter-attack, saying that the former would have given a good account of himself, had he lived [18]. Since Choquart spoke officially for the French royal government, it seem probable that Hesdin had a brief to replace his dead colleague as propagandist. Arguments from ancient history and classical quotations played a big part in the controversy : Hesdin, whose lectures were stuffed with literary allusions, must have seemed the right man to choose.

His letter to Petrarch dates itself by the reference to Choquart's death, winter 1368-9, at one end, and by the Pope's return to Avignon at the other, September, 1370. The autumn or winter of 1369 seems the most likely moment between these limiting dates. Hesdin knew of the Perugian rebellion as well as of the earlier anti-papal riots at Viterbo and Rome. The Perugians had been in open rebellion since August, 1368, but the papal bull which publicised their disobedience to the Holy See is dated July 7, 1369 [19]. He writes as though the return

17. Delachenal, *op. cit.*, III, p. 515-526.

18. Cocchia, 52 : ' Unde et dominus Anselmus, a domino Rege missus, haec et multa alia, quae D. N. Papam revocare poterant ab incepto, luculenter ostendens, male fuit per istum — salva reverentia — redargutus. Quod, si forte vixisset, vivis rationibus ostendisset '.

19. P. Balan, *La ribellione di Perugia nel 1368* (pubblicato nel periodico *Studi e documenti di storia e diritto*, Rome 1880) 5-6, 35. Hesdin describes all these commotions as common knowledge : Cocchia, 48 : ' Et quis est, qui non vidit aut audivit Viterbiorum aggressionem furiosam, Romanorum commotionem iniuriosam, rebellionem Perusinorum et obstinationem animosam, et generaliter tyrannorum contradictionem odiosam ? '

journey to Avignon was under discussion, and not yet settled [20]. Urban V announced his decision to return early in October, 1369 ; the Romans pleaded with him to stay. It must have been clear by the spring of 1370 that Urban would stand by his decision [21]. Hesdin, writing at this juncture, would have used different terms ; he would have rejoiced at the prospect of the Pope's arrival on French soil again. Petrarch did not get the letter until late in 1371, when a friend brought it from Avignon. He commented on the time and trouble wasted by his correspondent and on his slowness in answering a letter written four years ago [22]. But the delay may have been in delivery rather than in composition. A date towards the end of 1369 would fit in with Petrarch's comments.

Hesdin may have met the poet as an honoured guest of cardinal Gui de Boulogne when they were returning from Hungary in 1350. He refers to Petrarch with respect as a great man, whose attacks on France were unworthy of him [23]. Petrarch, for his part, would hardly have noticed a member of the cardinal's large household [24]. He chose to give the impression that he did not know Hesdin, and does not mention his name, but he had some information about ' the anonymous Frenchman ' nevertheless. His correspondent, he tells us, was a scholastic theologian, living somewhere in France, and a religious, *fraterculus*, wearing a white habit [25]. Petrarch accused him of currying

20. Cocchia, 49 : ' Et iterum, si adventus ad Italiam ita D. Papam felicitat, et spiritus, quo ductus est in desertum, ipsum moneat ad regressum, nonne eius regressus, *si contingat*, ipsum faciet infelicem ? Absit. Omnia enim sibi licent. Licuit sibi ire ; *licet etiam et redire*... Spiritus enim bonus duxit eum, ut credo ; nec dicam ipsum malum, sed multo meliorem, *si reducat* '.

21. G. Mollat, *op. cit.*, 256-257.

22. *Contra cuiusdam anonymi Galli calumnias ad Ugutionem de Thienis apologia*, ed. Cocchia, *op. cit.*, 62-63 : ' ...epistolam, immo librum dicam, verius homeliam ingentem pariter et ineptam, multo — ut res indicat — sudore confectam et magni iactura temporis, attulisti, dum e longinquo veniens, ...adisses... Epistola enim mea... ante hoc — ni fallor — quadrennium, missa erat. Quid igitur rei est, ut vel tot annis orator iste tacuerit, vel nunc tandem caput extulerit, nisi quod parum iustitiae suae tunc fidebat, sicut obstare suae iracundiae nunc non potest ? '

23. ' O verbum improprium, vere admirabile et ineptum, et non a tali viro saltem sic improvide proferendum ' (*ibid.*, 43) ; ' Consideret iste praedicator egregius, quantum — Deo adiuvante — ipsius praedicatio, sive exhortatio, multis possit proficere, et quod habet in foribus quos facundiae suae lenitate mulceat et profunditate scientiae dirigat exhortando... ' (*ibid.*, 50).

24. On Petrarch's relations with Gui de Bologne see P. de Nolhac, *Pétrarque et l'humanisme*, 2nd ed., II, Paris 1907, 310.

25. Cocchia, 62, 64, 70, 80, 112 : ' ...scholastici nesciocuius epistolam... prolocutor iste, non scribentis epistolam sed sermocantis in morem... candidamque — ut aiunt — togam sui habitus nigris atque deformibus maculis inquinet...

favour with the great in order to get a bishopric, though he was not rich enough to succeed ; he thought of nothing else [26]. It sounds as though Petrarch had heard gossip about Hesdin's disappointed hopes, which is likely enough in view of the dedications to a cardinal and an archbishop.

The date of Hesdin's death is unknown. Petrarch supposed him to be alive when writing early in 1372. We have seen that he was dead or at least retired from the office of dean by 1378/9.

* * *

Stegmüller lists twelve copies of the *lectura* on Job, of which one consists of excerpts and one is incomplete, plus one recorded but now lost, nine copies of the *lectura* on St Mark, plus one recorded but lost, nineteen on the *lectura* on Titus, plus two recorded but lost [27]. The other items listed are noted as non-existent or spurious. There seem to be no significant variants ; in each case the *copies* derive from the same original *lectura*. A full study of the manuscripts and their provenance would be long and expensive, and would be more suitable as part of an enquiry into Hesdin's influence on his successors than to this preliminary survey. A glance at the list suggests that the *lectura* on Job circulated most widely in Germany and Eastern Europe ; only two copies are in Paris now, and one at Toulouse. The *lecturae* on St Mark and Titus are combined in one volume in copies now at Assisi, Avranches and Toulouse. The *lectura* on Titus survives in the largest number of copies and had the widest distribution in France, Germany, Italy and Spain. The reason for its popularity will be discussed later.

It would be a waste of time to search for a good text of a late scholastic *lectura*. Hesdin's commentaries, divided into *lectiones*, bear marks of their origin in the master's own hastily prepared notes. The style is careless and conversational. It is doubtful whether the exemplar as it left his hands would have been free from mistakes. I have therefore used those copies which are most readily accessible to me and have restricted myself to sampling two or three of each *lectura*. I shall

---

Fraterculus hic flammatus ulciscitur... Sin fortassis eum videris, quem credo illo adulationum atque mendaciorum in regno esse... '

26. *Ibid.*, 70, 76-77 : ' Turpibus blanditiis bonum opus, episcopium, aucupatur, ad quod obtinendum sciat se aliis, quam verborum, retibus indigere... Unum ei posset opitulari. Posset — ut ego mentitus videar — episcopus fieri ...an ipse magis exoculatus, qui fulgore panni captus exigui nihil videt aut cogitat praeter episcopatum, quem mendacio fidens stulta et cupida mente preoccupat ? '

27. Stegmüller, *op. cit.*, nº 4551, 4553, 4556. The ' lost ' copy in MS *Balliol College 324* is a ghost from *Cat. MSS Angl. et Hibern. : cat. MSS Coll. Oxon.* (Oxford 1697) 8. It is the MS now numbered MS *Balliol College 181.*

describe those which I have seen, adding details where the catalogues leave something to be desired :

JOB.

London, Brit. Mus. Arundel 64, fol. 1ra-178vb [28]. Late 14th or early 15th cent. English (?) hand, on parchment, blue and red initials, 13 ½ × 10 in. The ink on fol. 1r is so faded as to be almost illegible ; it is faint throughout. Many marginal headings and names of authors quoted. ' Genealogia Iob secundum magistrum in historiis scholasticis ' follows the text, fol. 178vb. A table, incomplete, *Abissus... Superbia*, fol. 178vb-188vb.

Given by Lord Howard of Norfolk.

Paris, Bibl. Maz. 200, fol. 17ra-357rb. Paris hand about 1370 [29], a rather untidy scholar's book, not a show copy. Preceded by a table, *Abissus... Ypocrite*, fol. 1ra-16ra, rest of leaf blank. ' Genealogia Iob ' (as above), fol. 357rb, followed by six lines of verse headed : *Brevis conclusio ad dominum cardinalem bononiensem*. Leaves numbered only at beginning and end.

Provenance unknown.

ST. MARK AND TITUS.

Avranches, Bibl. publ. 33, Tit. fol. 1ra-75vb, followed by table, fol. 76ra-79va ; Mc. fol. 80ra-139vb, incomplete, ending on Mc. x, 48 ; the last leaf discoloured by damp and the rest lost. Two quires missing after foll. 36 and 49 respectively .This enormous and handsome, though now mutilated copy was written in 1391 for Pierre Leroy, abbot of Mont-Saint-Michel [30].

Oxford, Balliol College 181 (= *B*) ; fol. 1r, blank, fol. 1v : ' Iohannes de Isdinio super Marcum et epistolam ad Titum', Mc. fol. 2ra-79va ; table, fol. 79va-81va ; fol. 82r-85v blank ; Tit. fol. 86ra-169vb. Tables to Tit. fol. 170ra-173vb. 16 × 11 ½ in.

According to a verse on fol. 169vb (see Coxe [31]) it was finished on St. Lambert's day, 1444. Written on paper. The watermark, fol. 174, closely resembles one dated Evreux, 1441 [32]. The hands, like the illuminated capitals, look Dutch ; this is borne out by the mention of St. Lambert's day. The first hand writes in a lightish ink ; the second, from fol. 103v, uses darker ink and is more Germanic. A few marginal headings fol. 2-79v, many more, giving names of authors quoted, fol. 86-169v.

Given by William Gray, a great benefactor to Balliol, bishop of Ely 1454-78 [33].

ST. MARK ONLY.

Paris, Bibl. Nat. lat. 17287, fol. 1-116v ; table, exactly like that in *B*, fol. 116v-120v. 15th cent., from the Paris Carmel.

---

28. I include the dedicatory letters to Job and Mark respectively in the commentaries.

29. A. MOLINIER, *Cat. des manuscrits de la Bibl. Maz.*, I, Paris 1885, 73.

30. *Cat. gén. des manuscrits des dép.* etc., IV, Paris 1872, 445.

31. H. O. COXE, *Cat. cod. MSS in coll. Oxon., Balliol*, Oxford 1860.

32. C. M. BRIQUET, *Les filigranes* etc., IV, Paris 1907, 755, nº 15054.

33. For Gray's career and classical learning, see A. B. EMDEN, *A Biographical Register of the University of Oxford to A. D. 1500*, II, Oxford 1958, 809-814.

TITUS ONLY.

Paris, Bibl. Maz. 271, fol. 1ra-112va [34]; table like that in MSS *Avranches 33* and *B*. Late 14th cent. Another scholar's book with little decoration.
From the *Grands Augustins* of Paris.

I have also used microfilms of MSS *Toulouse 42, Iob*, and *54, Titus* (= *T*), from the Franciscans and the Austin Friars of Toulouse, both late-14th century. The copy of Hesdin on Titus, lacking the dedicatory letter, is rather more decorated than MS *42*; and has the names of the authors quoted written in the margin, as in *B* [35].

* * *

Scholastic lectures on Scripture tend to be more personal in tone than lectures on the *Sentences*. They often give an impression of the master's attitude to current problems both within and without the university. We shall begin, therefore, by studying the *Gallus calumpniator* from this point of view and then go on to study his technique and sources as a commentator.

How far was he awake or *engagé* in relation to contemporary politics ? These were stormy enough to draw out the most detached scholar, unless, which is also possible, they were too dangerous to be mentioned. I have not found any allusions to them in the *lectura* on Job, which perhaps reflects the tact needed in lecturing to the international audience of the Curia. The *lectura* on Titus offers several pointers to Hesdin's thoughts. That on Mark shows a return to his earlier reserve.

The most definite statement comes into a discussion of justice on the word *iustum* (*Tit.* i, 8). He quotes St Augustine's saying that kingdoms without justice are no better than robber gangs, and adds that in the present year, 1363, this is clear in fact : the kingdom of France is full of robberies now, since justice fails [36]. The remark may be taken as a trite reference to the aftermath of the Anglo-French wars and especially to the armed companies ; but it may have been more pointed than that. The terms of the treaty of Brétigny, 1360, had left the sovereignty, and hence the right to hear appeals, in

34. A. MOLINIER, *op. cit.*, 98.

35. Fully described in the *Cat. gén. des manuscrits des dép.* etc., VII, Paris 1885, 19-20, 24-25. I have to thank Mlle J. Vielliard of the Institut de recherches et d'histoire des textes for her kindness in procuring microfilms of these two large MSS for me.

36. *B*, fol. 109ra : ' ...revera sine iustitia regna non sunt nisi latrocinia, ut dicit Augustinus IVo de civitate Dei, et istud de facto patet in regno Francie modo, quia sumus anno 1363, quia iustitia deficiente regnum est nunc latrociniis plenum '. See *De civ. Dei*, IV, 4.

abeyance in large areas of France, pending renunciations on both sides. The renunciations were delayed. ' The practical result of the *Cest assavoir* clause as affecting the administration of justice in the English possessions in France was the abolition of appeals either to Edward III or to King John ' [37]. ' Justice failed ' in the technical sense of the term.

His attitude to current academic developments gives a clue to his whole mentality. He disapproves of ' English doctrine ', that is Ockhamism. This ' now flourishes at Paris ; sound learning has come to an end '. He says so apropos of a tag from Seneca : ' You are taught to dispute rather than to live ' [38]. Hesdin never specifies what he means by ' sound learning ' (*bona scientia*) as opposed to *doctrina anglicana* : we shall soon see that he meant Thomism. The sequel to Ockhamism in the schools was anti-intellectualism and fideism. Moralists would contrast devotion and learning as though they were mutually exclusive, in order to praise the former and blame the latter. Hesdin, as a Thomist, could have no place in the anti-intellectual chorus, though it must have taken courage to stand outside. And stand out he did. This appears in a fascinating passage where he defends Abelard and Gilbert de la Porrée against their accusers. He saw these twelfth-century masters as the founders of scholastic theology and rejoiced that St Bernard failed to win his case against Gilbert at the council of Rheims (Hesdin says Tours by mistake). The passage reads as a manifesto in favour of ' sound learning '. Both the content and the sources are surprising. Hesdin is commenting on *doctrina sana* (*Tit.* i, 9). He gives four reasons why some men oppose the teacher of sound doctrine. The first reason is ignorance. He cites in example the council of Sens. Abelard's apologist, Berengar (of Poitiers) says that the prelates who attended the council opposed Abelard from ignorance rather than for any other cause ; they did not understand what his words really meant. The same thing happened at ' the council of Tours ' (Rheims), where St Bernard imputed heresies to Gilbert de la Porrée, contained in his exposition of Boethius on the Trinity, as St Bernard and others assembled there thought. But Gilbert answered in such a way as to silence them, and left the council unharmed. Hesdin purports to be quoting from ' the archdea-

37. P. Chaplais, *The Opinions of the Doctors of Bologna on the Sovereignty of Aquitaine (1369) : a Source of the Songe du Verger*, in *Camden Miscellany*, vol. XIX (Camden 3rd series, vol. LXXX), p. 52-53.

38. *B*, fol. 129^{vb} : ' Docemini magis disputare quam vivere, quod maxime fit temporibus istis, sicut patet de doctrina anglicana, que modo viget Parisius, et bona scientia cessavit '. From Seneca, *Ep. moral.*, 108, 23 : ' qui nos docent disputare non vivere '.

con of Chartres in his chronicle '. He rounds off the story by citing the text Osee iv, 4-6 : ...*My people have been silent because they have no knowledge.* The second reason for opposition to sound doctrine is envy. St Jerome tells us that he had detractors, and so had Peter Abelard, who says at the beginning of his letterbook that Anselm, dean of Laon, opposed him out of envy, because many scholars followed him and his teaching. Hence it is well said in Ecclesiasticus : *In nowise speak against the truth* :

> Est etiam sciendum quod aliqui sanam doctrinam predicanti aut docenti contradicunt per ignorantiam, invidiam, malitiam, arrogantiam. Primo per ignorantiam, sicut narrat Berengarius in apologia pro Petro Abelardi (*sic*) quod in concilio senonensi prelati plures qui erant ibi dictis magistri Petri contradicebant magis ex ignorantia quam ex alia causa, quia ignorabant quid verba illius pretenderent [39] ; et ita narratur de hoc quod factum fuit contra Gilbertum Porretanum in concilio turonensi, ubi sanctus Bernardus hereses Gilberto imposuit, quas ipse dixerat super expositione libri de Trinitate Boetii, ut sancto Bernardo et pluribus aliis ad hoc congregatis videbatur. Finaliter tamen Gilbertus in respondendo sic se habuit quod eis silentium imposuit et illesus a concilio recessit, ut tractat archidiaconus carnotensis in cronica sua, et de hoc bene dicitur, Osee IV° : Sicut hii qui contradicunt sacerdoti. Sequitur : populus, quia non habuit scientiam [40].
>
> Secundo, contradicunt aliqui alteri per invidiam, et ita, ut dicit Ieronimus in prologo super librum Regum et in prologo super Paralipomenon quod multi dente canino contradicebant dictis suis per invidiam. Etiam Zeusippus contradicebat Demosteni, quia ipse plures scholares habebat [41], et ita fuit de Abelardo Petro (*sic*) quia, ut ipse dicit in principio epistolarum suarum, Anselmus decanus laudunensis contradicebat sibi ex invidia, quia plures scholares sequebantur eum et doctrinam suam [42], et ideo contra eos bene dicitur Ecclesiastici IV° : Non contradicas verbo veritatis [43] (*B*, fol. 111^{vb} ; *T*, fol. 55va).

Hesdin's defence of Abelard is all the more meaningful in that he thought that Abelard had fallen into error on at least one point. He mentions it on the subject of grace (*Tit.* i, 4) [44]. Evidently this did not quench his sympathy for the great rebel.

---

39. PL 178, 1857-1860. Berengar in his *Apologia* accuses Bernard of malice and the other prelates of drink. Hesdin has softened the accusations. On the Council of Sens see A. Borst, *Abälard und Bernhard*, in *Historische Zeitschrift* 186, III (1958) 497-526.

40. *Os.* IV, 4-6.

41. From the prologue *Si LXX interpretum*, and the prologue *Frater Ambrosius*, prefixed to the Vulgate.

42. *Historia calamitatum*, III-IV (ed. J. Monfrin, Paris 1959, 66-70). The title has no manuscript authority. Abelard's account of his misfortunes is in the form of a letter which comes first in the collection ; see J. T. Muckle in the preface to his edition in *Mediaeval Studies* 12 (1950) 163-166.

43. IV, 30.

44. *B*, fol. 97^{vb} : ' Male erraverunt aliqui circa istam gratiam, ut Petrus

The references to Abelard may well spring from the interest which his correspondence with Heloise aroused in the late thirteenth and fourteenth centuries [45]. Readers of the so-called *Historia calamitatum* may have turned to his pupil Berengar's *Apologia* to find out more about him. Hesdin's foggy memory of the trial of Gilbert de la Porrée at Rheims in 1148 is less easily explained. He must be referring to John of Salisbury's *Historia pontificalis*. John, who was bishop, not archdeacon, of Chartres (1176-80), says that Gilbert, having agreed to correct errors in his book, 'absolutus est ab adversariorum impetitione et nota' [46]. This statement in conjunction with John's account of Gilbert's behaviour at the trial may lie behind Hesdin's words :

> ...in respondendo sic se habuit quod eis silentium imposuit et illesus a concilio recessit.

The *Historia pontificalis* was little known in the middle ages. The only existing copy survives as a sequel to the chronicle of Sigebert of Gembloux in a manuscript from Fleury. Guillaume de Nangis, the monk chronicler of St Denis (1285-1300) seems to have used it [47]. The presence of a copy at St Denis would explain how a Paris master of the fourteenth century came to have some idea of its contents. The three primary sources for the council of Rheims are the *Historia pontificalis*, Otto of Freising's *Gesta Frederici* and the version given by Geoffrey of Auxerre. The third, written in favour of St Bernard and against Gilbert, gained the most currency in later compilations [48]. It is interesting to find that the account most favourable to Gilbert turns up in a Paris classroom about 1363.

A later quarrel rumbles like a retreating storm through his pages, seculars versus mendicants. Hesdin tells a personal story which seems to reflect discredit on the friars. He blames superiors who send ignorant and uneducated men out preaching, and prelates who allow them to do so. A religious (probably a friar) once told him that he knew two

---

Abelardus, qui negabat gratiam co-operantem, ut recitat Berengarius in apologia pro eodem magistro Petro '.

45. J. T. Muckle, *op. cit.*

46. *Hist. pontif.* xi, ed. M. Chibnall (*Nelson's Medieval Texts*), London etc. 1956, 25.

47. *Ibid.*, xlvii-xlix.

48. For a full discussion of the sources for the trial see M. E. Williams, *The Teaching of Gilbert Porreta on the Trinity as found in his Commentaries on Boethius* (*Analecta Gregoriana* 56) Rome 1951. There is no mention of the council of Rheims in the *Vieille chronique* of Chartres, ed. E. de Lepinois, *Cart. de N.-D. de Chartres*, I, Chartres 1862, 1-57, nor in the *Breviarium historiale* of Landolfo Colonna, canon of Chartres. M^lle^ M.-Th. d'Alverny very kindly checked this for me from MSS at the Bibliothèque nationale. By process of elimination, therefore, Hesdin's mysterious archdeacon must be John of Salisbury.

sermons in French ; they sufficed to keep his poor body and soul together. Much harm could come of this sort of thing. Laymen would take such preachers for clerks, going to them as confessors and advisers on many matters which they were incompetent to deal with. They often gave preaching a bad name, although they might say something of value [49]. A *quaestio* proves, however, that Hesdin was no enemy of the mendicant Orders. The text *Sunt enim multi seductores* (*Tit.* i, 10) sends him to the command to the apostles : ...*gratis accepistis, gratis date* (*Mt.* x, 8). It seems from this authority that preachers may not receive even food in return for their work, which would be against the mendicants. Hence it is asked whether it is permissable for any preacher to live upon pure alms. Many have held the contrary. Hesdin instances Guillaume de Saint Amour and also Master Jean de Pouilli. Again he makes odd mistakes, ascribing to the former ' a big book beginning *Angeli pacis flebunt* ' (*Isa.* XXXIII, 7), which I have not been able to identify, and to the latter another ' big book ' beginning *Sapientiam sanctorum etc.* In fact, the second book, *Sapientiam antiquorum* (*sanctorum* must be a slip), is the famous compilation made by Guillaume de Saint Amour against the friars ; it has been dated before October, 1266 [50]. The affair of Jean de Pouilli belongs to the years 1312-21 [51]. Hesdin has confused two quite distinct stages of the controversy. He then promises for brevity's sake to pick out three or four of the many authorities and reasons brought forward by the two masters. These are so familiar that there is no point in transcribing them. The gist of the charges, with Hesdin's replies to them, can be found in the *Summa theologica* II^{a} II^{ae}, q. 187, art. 4-5, though he does not mention St Thomas. His conclusion is Thomist. Where such preaching is clearly useful and there is no evil intent, men should not take scandal if preachers depend on alms for the necessities of life. This is what the Apostle meant in the text quoted :

> Ex ista auctoritate videtur quod predicatores etiam nec victum possent accipere pro labore, quod esset contra ordines mendicantium. Et ideo ad evidentiam istius queritur utrum alicui predicanti de puris elemosinis vivere

49. Lect. XII, *B*, fol. 96ra : ' Et ideo homines ignari et illitterati nunquam deberent mitti ad predicandum, sicut semel unus religiosus dixit michi quod ipse sciebat duos sermones in gallico, et erant satis pro sustentatione miserie vite sue. Quampropter graviter peccant qui tales mittunt, et prelati qui tales predicare sinunt, quia multa mala possent provenire ex isto, quia laici credunt eos esse clericos et respiciunt ad eos in confessione (et) in consilio et in multis de quibus tales nescirent bene consulere ad salutem, et sepius predicatio infamatur per tales, licet dicant plura bona '.

50. P. GLORIEUX, *Répertoire des maîtres en théologie de Paris au XIII^{e} siècle*, Paris 1933, n° 160 (l).

51. J. KOCH, *Der Prozess gegen den Magister Johannes de Polliaco und seine Vorgeschichte*, in *Rech. Théol. anc. méd.* 5 (1933) 420-422.

> liceat, quia multi tenuerunt quod non, ut Guillelmus de Sancto Amore, qui contra mendicantes predicatores librum magnum composuit, qui incipit *Angeli pacis flebunt*, et est Ysaie xxxii (*sic*), et etiam magister Iohannes de Polliaco, qui etiam composuit contra eos librum magnum, qui incipit *Sapientiam sanctorum* etc. Et licet multas rationes et auctoritates adducant pro se, causa brevitatis sufficiant tres vel quatuor... Et posset dici breviter quod ex quo apparet manifesta utilitas in predicatione talium, et non apparet aliqua mala intentio eorum, non debent scandalizari homines in eis, si ex elemosinis necessaria ad vivendum accipiunt (*B*, fol. 114^{ra-va}).

The interesting point for us lies not in Hesdin's inaccuracy in his cursory survey of the question, but in his moderate championship of the mendicants' case against the seculars. As a member of a wealthy Order and as spokesman of the seculars in his capacity as dean of the theological faculty, he might well have argued differently. The friars' opponents had been condemned ; but jealousy was ready to flare up again. Hesdin could have insinuated dislike of the friars into his discussion of the problem had he really wanted to. Instead, he follows St Thomas.

We find a few strictures on the sins of his fellow men. Hesdin notes on *Tit.* ii, 3 that old women especially tend to dabble in fortune-telling and divination by calling upon demons ; he has seen and heard of many cases [52]. The prevalence of sorcery would form a recurrent theme in Jean Gerson's sermons at the turn of the century [53]. Hesdin, like most moralists, took a gloomy view of the contemporary Church : she was going to ruin for lack of reformers who would correct evils [54]. Describing the virtues required in prelates on *Tit.* i, 5, he complains that no one today will follow the example of Thomas of Canterbury in braving death for ecclesiastical freedom, although there is need for it [55]. This sounds like a High Church pronouncement and suggests that Hesdin may have acted the Herbert of Bosham to his patron's Becket ; the archbishop of Rouen did in fact oppose his king on the subject of clerical privilege [56]. The discussion of Church-State relation-

---

52. *B*, fol. 129ra : ' ...et quia ut plurimum anus et vetule intromittunt se de sortilegiis et divinationibus, que fiunt per invocationes demonum, quia demon se ingerit ad decipiendum maxime eos qui sunt debiles in fide et creduli, cuiusmodi sunt anus tales, ut dictum est ; et multa exempla de hoc vidimus et audivimus '.

53. L. Mourin, *Jean Gerson prédicateur français*, Bruges 1952, 75, 256, 274.

54. *B*, fol. 98va : ' Et ideo cotidie deperit ecclesia, quia non est qui corripiat, noxia evellendo '.

55. *B*, fol. 100va ; *T*, fol. 32va : ' ...quia revera si aliquis modo pro libertate ecclesie se opponeret, ut deceret, inveniret quos (eum) occideret, sed post Thomam cantuariensem non est inventus talis, cum tamen constantia sit necessaria in prelatis, ut exemplis antiquorum confirmati pro libertate ecclesie mori sint parati '.

56. Above, p. 286.

ship on *argue cum imperio* (*Tit.* II, 15) shows, on the contrary, that it was rather a rhetorical phrase, thrown out in passing. When Hesdin got down to business, he took a moderate line on *regnum et sacerdotium*.

The discussion turns on the question : what meanings are commonly given to *imperium* and which are intended here ? What sort of *imperium* had Titus ? Hesdin distinguishes four kinds : immortal or eternal (God's rule over his creatures), temporal or earthly, spiritual or ecclesiastical, moral or ethical (man's rule over his appetites). The first and last need not concern us. Hesdin says on temporal or earthly *imperium* that kings and emperors, of whom Julius Caesar was the first, may be equated as having the same power. Good rulers should be honoured, loved, feared and obeyed, though it is meritorious not to obey laws which go against God's will. Earthly rule suffers from many defects, being subject to change, decline, loss and overthrow. Hesdin has stated, in spite of these very obvious reservations, that the emperor, and hence kings, hold their rule from God alone. He does not question it. The Pope is not set above them in the secular sphere. Turning to ecclesiastical or spiritual rule, he insists that this is of divine institution, even though kings and emperors have enriched the Church and have endowed her with many possessions. The admission that the Church owes her riches to endowment is significant : Hesdin does not mention the claim made by some papal propagandists that St Peter received temporal as well as spiritual power from Christ. Hesdin restricts spiritual or ecclesiastical rule to the power to bind and loose and to punish, absolve and correct in spiritual matters. He suggests that it might be better for temporal and spiritual power to be undivided. Nevertheless, he admits that temporal power is greater than spiritual in its own sphere, while ecclesiastical is worthier and more honourable in itself. The Apostle refers to the latter, that is the power of ecclesiastical censure, when writing to Titus, whom he had ordained as archbishop, and who therefore had the power to impose ecclesiastical sanctions. All this is Thomist doctrine. It follows that moderate tradition which had reasserted itself after the storms of the early fourteenth century.

> Et de isto quod dicit *cum imperio* possent fieri alique questiones litterales, quas movent etiam doctores. Prima est quot modis accipitur *imperium* communiter secundum scripturas, secunda de quo *imperio* intelligitur litteraliter, tertia quale *imperium* habebat ille Tytus, quarta si *imperium* de quo intelligitur habuerunt soli prelati evangelici.
>
> Quantum ad primum, dico quod quadruplex *imperium* invenitur, videlicet immortale sive eternum, temporale sive terrenum, spirituale sive ecclesiasticum, et morale sive ethicum...
>
> Secundum *imperium* est terrenum et temporale, secundum quod reges regnant et imperant, quia reges et imperatores idem sunt, nisi quia imperator reputatur summus, quia a nullo homine dicitur *imperium* tenere nisi a Deo ;

reges autem ei subsunt. Et istud fuit institutum primo de Iulio Cesare, quia ante ipsum nullus in mundo imperator fuerat vocatus, nec aliquod regnum *imperium* proprie. Sed quando ipse triumphavit de Pompeio, tota terra siluit in conspectu eius, et videns quod omnia regna mundi ei subiciebantur, ipse rediens Romam vocavit primo se imperatorem et regnum romanorum imperium... Et istud *imperium*, etsi in mundo florere videtur, quia si bene regunt sunt digni honorandi, amandi, timendi et obediendi eis... patitur tamen multos deffectus, quia est variabile, defectibile, amissibile, subitabile (*sic*).

Tertium *imperium* est ecclesiasticum et spirituale, quia a Deo institutum est primo, etsi imperatores et reges terreni ecclesiam ditaverunt et dotaverunt multis possessionibus et divitiis, nichilominus a Deo prelatis ecclesie fuit data potestas ligandi atque solvendi spiritualiter, immo etiam et punire contradicentes, absolvere insontes, corrigere delinquentes, immo rebellantes contra fidem catholicam tradere Sathane... In antiqua lege legimus reges sacerdotes fuisse et in matrimonio (*sic*, ministerio ?) sibi invicem miscebantur, et licet regnum et sacerdotium debeant esse indivisa, *imperium* terrenum in terrenis et temporalibus maius est, in spiritualibus tamen ecclesiasticum *imperium* dignius et honorabilius... et de isto plane hic in littera.

Ex dictis ergo patet quod Apostolus, quando Tyto dicebat *argue cum omni imperio*, quod intendebat de *imperio* et potestate quam habet prelatus super subditos, quos per censuram ecclesiasticam potest corrigere, arguere et punire...

Quantum ad secundam questionem, patet per ea que dicta sunt quod Apostolus solum intendebat de *imperio* ecclesiastico, et patet ad tertiam quod Tytus erat ordinatus archiepiscopus a Paulo apostolo, et ideo habebat potestatem ligandi et solvendi, corrigendi et monendi per censuram et potestatem ecclesiasticam, et sic poterat arguere *cum omni imperio*, scilicet ecclesiastico (*B*, fol. 149^{rb-vb} ; *T*, fol. 141^{va}-142^{vb}).

Perhaps we may see an oblique reference to the plight of France in a passage where Hesdin quotes from the *Politics* on the dangers which beset a state. He copies down a saying of Aristotle that a servile or subject state hardly deserves to be called a state at all. Significantly, the context in the *Politics* is the need for soldiers for defence against foreign invaders. He goes on to explain how a state becomes servile. This happens in one of two ways. Strife arises because the rich oppress the common people, whom Aristotle counts as free. All share in freedom, and should share, who dispute concerning the political form of the state. Such dissension brings ruin : *every kingdom divided against itself shall be made desolate.* The second reason why a state may be called servile is that it lives under a tyranny, since no love is lost between a tyrant and citizens. He adds some trite quotations on the evils of tyranny. The starting point is *Tit.* 1, 5 : *per civitates.*

Quod civitas debet gubernari libertate dicit plane Philosophus, IV Pol. : *Nichil minus impossibilium quam dignum esse vocare civitatem servam natura. Per se enim sufficiens est civitas. Quod vero natura servum est non per se sufficiens* [57], et quia servitus in civitate fit duobus modis, videlicet quando

57. Hesdin quotes, in this case almost verbally, from the translation of

regitur in oligarchia (MS oligantia), id est quando divites dominantur in civitate super pauperes, quos Philosophus vocat liberos, IV Pol., cap. 4 [58], quia tunc divites gravant plebem communem, et fit dissensio in civitate, ut plane tractat Philosophus in III Pol., unde cap. XII dicit quod *omnes* (MS omnis) *libertate participant* et participare debe(n)t semper qui *altercantur de politia* [59], et quia divisio in civitate est causa ruine eius, ideo civitas serva isto modo durare non potest, iuxta illud Mat. XII : *omne regnum* etc. [60] Alio modo dicitur civitas serva quando vivit sub tyrannide, quia nunquam est amor inter tyrannum et cives, ut dicit Philosophus... (*B*, fol. 99^{vb}).

Hesdin's audience may have filled in the topical allusions for themselves, thinking of English victories and civil war in France, and of complaints against royal misgovernment. Later, in his *lectura* on St Mark, he applies the prophecy in XIII, 8 to popular risings in various countries or districts in his own time [61]. They were a feature of the late fourteenth century.

But on the whole we glean a small harvest. Hesdin is aware of troubles around him. He does not care to talk of them. The only English invasion of France that he mentions is Ockham's ! He shares in a current reticence. It is difficult for the historian to find any data on French opinion during this critical period. The character stands out more strongly than the opinions. Their very absence has meaning. Hesdin sounds like a discreet, conventional, temperate man, not given to extreme views or to hot language. This accords with his letter to Petrarch : its moderation has made a favourable impression on the poet's most fervent admirers. Petrarch had better scholarship, but worse manners than the Frenchman.

* * *

Hesdin uses the traditional method in his lectures, dividing them into three parts, exegetical, theological, homiletical. There is no room

---

William of Moerbeke ; see *S. Thomae Aquinatis in libros Pol. Arist. expositio*, ed. R. M. Spiazzi, Turin 1951, 196. This comes from IV, 4, 1291a, 8-10.

58. A reference to IV, 4, 1290b, 1-3.

59. Really III, 9, 1280a-4-7 : ' ...libertate enim participant omnes : propter quas altercantur utique de politia '.

Aristotle is explaining that all citizens enjoy freedom ; hence the dispute : ' wealth and freedom are the grounds on which the oligarchical and democratical parties respectively claim power in the state '. Hesdin seems to be making the point that those who take part in political disputes ought to be free ; perhaps he means to exclude serfs. Neither St. Albert nor St. Thomas says anything of the kind on this passage.

60. *Mt.* XII, 25.

61. *B*, fol. 61^{rb} : ' Et ponuntur hic effectus diversi, quorum quidam sunt ex plebis malitia, cum dicitur ; *exurget gens contra gentem.* Ita legimus de multis in biblia, et modo videmus de facto in diversis patriis '.

for a study of his theology in this paper. Lecturers on Scripture normally confined themselves to teaching established doctrine : they could discuss controversial matters better in *Sentence* commentaries and in disputations. Hesdin's theological *quaestiones* look unadventurous and non-polemical. He expresses the difference between *quaestiones* in biblical commentaries and *quaestiones disputatae* when he says that he is enquiring ' non disputative, sed magis inquisitive circa fidem divisionem ' (*B*, fol. 91ra). The homiletic sections rely on devices familiar in fourteenth-century preaching.

One or two formulae strike me as new, though they only make explicit what had been taken for granted. Hesdin has his own way of introducing a digression. A departure from the text was as old as the commentary on Scripture itself and was essential for teaching purposes. Procedure hardened. Hesdin warns us when he means to go right off the point. He makes his digressions *causa solationis nostre* or *causa eruditionis nostre* or even *causa iocunditatis et eruditionis*. Here is his program for expounding *mendaces* (*Tit.* 1, 12) :

> ...et ideo causa solationis et eruditionis videamus de ipso mendacio, primo poetice, secundo autem quomodo philosophice et theologice simul quantum ad mala que mendacium facit, et tertio de mendacio, utrum semper sit peccatum mortale et quomodo (*B*, fol. 115ra).

The digressions are homiletic in character as a rule. Where they treat of theology we find *quaestiones* regarded by Hesdin as not strictly relevant to his text. A hypothetical question on the blasphemy of the Jews in killing Christ begins :

> Propter dicta in textu quidam ponunt hic casum, et causa solationis et eruditionis volo illum breviter tangere. Casus est iste. Ponamus quod Iudei non occidissent Christum... et tamen illi estimarent quod ipsum occidere tenerentur secundum legem suam (*B*, fol. 74^{rb}).

Again :

> Sed queri potest causa solationis quid anima Christi fecit (*sic*) in triduo quo corpus Christi iacuit in sepulchro (*B*, fol. 75^{vb}).

All this amounts to an admission that extraneous matter must be brought into the lecture to amuse the students. Mere exposition will not do. Hervé de Nédellec had defended *curiosae quaestiones* if they were debated *causa recreationis* [62]. He did not say that such recreation was suited to a biblical commentary.

I shall give a summary account of Hesdin's sources. His main authorities on Job were St Gregory, St Thomas and Nicholas of Lyre.

---

62. In a quodlibet of 1308, quoted by J. Leclercq, *L'idéal du théologien au moyen âge*, in *Revue des Sciences religieuses* 21 (1947) 133.

Some extracts from his commentary on Iob III will show how he treats them (appendix, p. 319). Hesdin adds no fresh interpretation, but he does decide between three divergent views and give his reasons. St Gregory thought that the words in which Job cursed his birthday should be interpreted not literally, but mystically. Such a curse would have been inconsistent with his patience and was anyway 'absurd': a day that has passed cannot 'perish'. St Thomas' more alive to the human element in Scripture, thought that Job was expressing poetically the horror which the sensitive part of his nature felt at suffering. His friends did not realise this, and so they supposed him to be blaspheming [63]. Lyre objected to St Thomas's explanation, though he agreed that the episode belonged to the literal sense. He argued that Job's friends, as learned men, would not have mistaken his meaning. They held, with Job, that human life was ruled by divine providence, but differed on the question of rewards and punishments in a future life. If this life were all, as they thought, then Job might well have cursed his birthday; they urged him to repent of the sins for which God was punishing him [64]. Hesdin defended St Thomas against Lyre. He argued that the discussion between Job and his friends had not yet reached this point. Lyre was anticipating. Neither side could have known as yet what the other was going to put forward. Job's friends, as St Thomas said, took his curses, which really expressed his natural grief, rather than his mental processes, as being spoken deliberately in mental disturbance.

Hesdin generally undertook the defence of St Thomas where the later commentator differed from him. This typifies Hesdin's respect for St Thomas. He quotes the *Summa theologica* repeatedly in all three of his *lecturae*, and sometimes uses it without saying so: his discussion of the duty of obedience owed by slaves to their masters and religious to their superiors (on *Tit.* II, 9; *B*, fol. 139^{va-b}) depends on II^{a} II^{ae}, q. 104, art. 5-6; Hesdin has slightly rearranged and abridged his original. The *Summa* is the latest theological work to be mentioned by name.

He uses St Thomas's *Catena aurea* as one of his main sources on St Mark, sometimes referring to the authors quoted in it, sometimes quoting it as 'Thomas', sometimes quoting it without acknowledgement. Here, too, he relies on Nicholas of Lyre, often without naming his source. He speaks appreciatively of Bede's commentary [65],

63. *Opera* XIII, Antwerp 1612, fol. 4^{vb}-5va.

64. *Post. lit. in Bibl.* (*Glos. ord. cum post. N. de Lyra et addit. P. de Burgo etc.* III) Lyons 1559, 45-47.

65. *B*, fol. 66^{vb}, on *Mc.* XIV, 22: 'Beda in commento suo quasi iocunde incipiens istam litteram exponere pulchre incipit, sic dicens: Finitis veteris pasche solempniis... Melchisedech'. See PL 92, 272.

and admires Hugh of Saint-Cher as a postillator [66]. He refrains from quoting the marvels in 'the Gospel of Nicodemus' as apocryphal [67]. Such sobriety was commoner in the thirteenth than in the fourteenth century, when masters had less scholarly restraint.

Lyre's postill on Titus is very thin. Hesdin does not seem to have used it. He fell back on St Jerome, on Peter Lombard and even on Gilbert de la Porrée, though he finds one of Gilbert's explanations 'crude' [68]. It is surprising that, given the vast quantity of medieval commentaries on the Pauline Epistles, he should have relied on the two twelfth-century masters. Perhaps some unnamed source has escaped me ; but his habit is to quote his main authorities at least

---

66. *B*, fol. 8ra : ' Hugo cardinalis facit hic pulchram digressionem, in suis postillis, dicens quod in isto deserto aliqui pelluntur de spiritu phitonico... '

Fol. 36^{vb} : ' Hugo graiopolitanus episcopus, qui post fuit cardinalis et postillavit magnam partem biblie : similis fraus... '

Verbal quotations from *Post.* in *Mc.* I, 4 ; VII, 11 (*Post. in Bibl.*, Paris 1530-45, VI, *ad loc.*).

67. *B*, fol. 75ra, on *Mc.* XV, 38 : ' ...multa et mira in evangelio Nicodemi de hoc dicuntur, sed quia apocryphum reputatur, ideo hic dimittuntur '.

The *Acta Pilati*, sometimes called the *Gospel of Nicodemus*, does not contain marvels concerning the tearing of the temple veil ; see M. R. James, *The Apocryphal New Testament*, new ed., Oxford 1955, 104-105. John Lathbury, Hesdin's contemporary, quotes it for the same subject, however ; see B. Smalley, *English Friars and Antiquity in the Early Fourteenth Century*, Oxford 1960, 225.

68. *B*, fol. 88ra ; *T*, fol. 4^{va-b}, on *Tit.* I, 1 : ' *Servus Dei*... Unde Petrus Lombardus in expositione ordinaria epistolarum Pauli dicit quod hoc fuit ratio humilitatis, quia ipse creaverat istum Tytum et genuerat in fide, immo archiepiscopum ordinavit, et posset ex hoc tanquam spiritualis pater sic supra Tytum maius dominium reclamare, quia dominus debet servum erudire et monere...

Sic ergo patet quod licet apostolus istis rationibus posset dominium supra Tytum reclamare, causa humilitatis se servum (dicebat ?) et humilis apparebat, et sic poterit intentio Petri Lombardi magistri rationibus sustentari et vallari.

Unde Gilbertus porretanus in expositione quam ipse ordinavit super epistolis Pauli ponit aliam rationem, dicens quia nomen Domini nostri Iesu Christi in primitiva ecclesia erat Iudeis scandalum, gentibus vero ad stultitiam... et quia ipse institutus ab ecclesia apostolus et doctor gentium, et romani erant tunc quasi omnes gentiles, ut inter gentes et in gentibus nomen Iesu Christi predicaretur et annuntiaretur publice... ideo ipse scribens romanis se servum Iesu Christi nominavit, et quia Tytus fuerat iudeus, semper credens vivum Deum et in fide christiana a Paulo instructus, ideo tanquam sufficientem in fide Iesu Christi confirmato suffecit ut ei scribens premitteret sic : *Paulus servus Dei*. Et quantum michi apparet, satis est ista expositio grossa '.

The quotation from Peter Lombard, though not verbal, corresponds fairly well ; see PL 192, 383. I cannot trace the quotation from Gilbert de la Porrée. There is nothing like it in the copy of his commentary on St Paul in MS *London, Brit. Mus. Royal 2.F.I* (late 12th cent.). The copy on MS *Oxford, Magdalen College lat. 118* (also late 12th cent.) has lost the leaf containing the commentary on Titus I. On Gilbert's commentary see M. Simon, *La glose de l'épître aux Romains de Gilbert de la Porrée*, in *Revue d'Histoire ecclésiastique* 52 (1957) 51-80.

occasionally. The reason may be that his lecture on Titus was of a more discursive kind than the other two ; it resembles Robert Holcot on Wisdom in this respect. Hence the exegetical sources tend to be far outnumbered by others.

It need hardly be said that Hesdin had aids to study in the form of Peter Comestor's *Historia scholastica*, which he constantly uses, and of biblical dictionaries such as Brito's *Vocabularium* and the *Catholicon*. The latest school manual in his repertoire to be mentioned seems to be the *Manipulus florum*, a collection of excerpts alphabetically arranged, ascribed to Thomas of Ireland [69]. He attempted a bit of personal research on ' Jewish fables ' (*Tit.* I, 14). Wanting to know more about them, he found something in the *Speculum historiale* (of Vincent of Beauvais) ; he also had a book by the converted Jew, Petrus Alphonsi, which was the source of the *Speculum* [70] :

> Et quia plus non ponit nec exponit (Apostolus) que sint illa fabulosa ficta vel posita a sapientibus iudeorum, et ideo quesivi et inveni in Speculo historiali, lib. XXVI°, cap. CXVIII°, aliqua de istam ateria ; etiam habui quendam librum de disputatione cuiusdam iudei conversi contra unum iudeum in iudaizatione, ubi originaliter fabule iudeorum, que sunt posite in Speculo historiali, continentur, et intitulatur liber Petri Alfonsi, qui illum librum composuit, qui fuerat iudeus (*B*, fol. 118va ; *T*, fol. 70ra).

A sermon by ' Pope Urban ' on the Eucharist represents either a rare work or a slip of the pen [71]. If it were the former, Hesdin might have been quoting from an otherwise unrecorded sermon by the reigning Pope, Urban V, which Hesdin would have received from a correspondent at Avignon. Urban V was elected in September, 1362 ; Hesdin's quotation comes towards the end of his *lectura* on Titus, finished

---

69. *B*, fol. 163va, on *Tit.* III, 5, he quotes excerpts from St Bernard on *misericordia Dei*, saying ' in Manipulus florum ponuntur '. They are in fact given in *Manipulus florum*, MS *Oxford, Lincoln College lat. 98*, fol. 143^{v}. Thomas of Ireland is said to have been a doctor of the Sorbonne, c. 1306-1312 ; see F. M. POWICKE, *The Medieval Books of Merton College*, Oxford 1931, 129 ; P. GLORIEUX. *Répert. des Maîtres en théol.* etc., Paris 1933-34, n° 322 (x).

70. *Dialogus* (PL 157, 555-672) ; *Spec. maius* IV, Venice 1591, fol. 360ra-363va, actually XXV, 118-138 of the *Spec. hist.* Hesdin also quotes HELINAND OF FROIDMONT'S *Responsio Apollinis* (*B*, fol. 116ra) via VINCENT OF BEAUVAIS (PL 212, 725).

71. *B*, fol. 163^{vb}, on *Tit.* III, 5 *per lavacrum regenerationis* : ' De effusione lavacri sanguinis, qua anima mundatur, bene habetur a Salvatore nostro, qui fuit princeps et primus martirum, qui sanguinem suum fudit in pretium simul et lavacrum, ut redempti a miserabili servitute a peccatis omnibus mundaremur, ut dicit Urbanus papa in sermone de eucharistia '.

It was not a mistake for Innocent III, judging by his printed sermons, nor for Clement VI. Father Th. Kaeppeli kindly verified this for me from the sermon on the Eucharist of Clement VI in MS *Rome, Vat. Borgh. 41*, fol. 47^{v}-52 ; see G. MOLLAT, *op. cit.*, 93, for a bibliography on his literary work.

in September, 1364, according to the explicit. The *Vitae* of this beatified Pope do not mention his preaching, but it seems probable that he gave occasional addresses. Hesdin may have had notice of them, directly or through his patron [72]. On the other hand, it may be a careless mistake on his part.

He takes a mild interest in textual variants, noting that the text used by St Jerome in his commentary on Titus differed in some places from that in current copies of the Vulgate. The latter has *argue* where St Jerome' commentary has *increpa* (II, 15). He wondered why St Jerome had used a different text in his commentary from that of his own translation. A prelate had asked Hesdin the reason. He answered that St Jerome did not always comment on his own translation. But he takes his illustrations of this from the books of the Old Testament only :

> Et sciendum quod textus Ieronimi habet *increpa* hic in commento [73], et si queratur, et non immerito, quare in ista epistola Ieronimus discrepat a textu quem ipse transtulit, quia iste transtulit textum qui communiter habetur, quia ibi continetur *argue*, et etiam ibi in multis locis invenitur quod dissonat a textu quem transtulit, et istud ab uno prelato fuit quesitum a me. Potest dici quod Ieronimus in omnibus libris quos commentavit vel super quibus scripsit translationem suam non est secutus, sed translationem Symachi, qui transtulit secundum LXX interpretes, et proprius ipse transtulit quam Theodotion nec quam vulgata editio, et causa forte fuit quod quando scripsit super multis libris biblie adhuc ipse non transtulerat totam bibliam immediate de hebreo in latinum, sicut post(ea) fecit. Et quia LXX interpretes transtulerunt bibliam de hebreo in grecum, alii interpretes de greco in latinum, Ieronimus quasi ultimus et corrector aliorum transtulit immediate de hebreo in latinum (*B*, fol. 149^{rb}).

Similarly St Jerome has *non incentrices* where the Vulgate has *non criminatrices* (II, 3). Hesdin expounds both, the former ' in honour of St Jerome ', a traditional way of dealing with textual variants [74].

> Beatus Ieronimus hic in commento suo ponit *non incentrices* [75] et istud exponit. Biblie tamen quas ego vidi habent *criminatrices* ; et ideo primo pro honore Ieronomi breviter exponimus textum suum, scilicet *non incentrices* (*B*, fol. 128^{vb}).

---

72. Urban on his deathbed submitted to the judgment of the Church all that he had said ' ...conferendo, predicando aut disputando... ' ; see BALUZE, *Vitae paparum Avenionensium*, ed. G. MOLLAT, I, Paris 1914, 382. Richard de Bury, bishop of Durham, boasts in his *Philobiblon* that his agents sent him news of the latest sermons or *quaestiones* from the Curia (ed. A. ALTAMURA, Naples 1954, 102), cap. VII : ' Si in fonte fidei christiane, curia sacrosancta romana, sermo devotus insonuit, ...hoc statim nostris recens infundebatur auditibus... ' Other prelates may have had their own channels of information.

73. PL 26, 589.

74. B. SMALLEY, *The Study of the Bible in the Middle Ages*, 2nd ed., Oxford 1952, 219-221.

75. PL 26, 580.

Although he implies that he has looked at a number of Bibles in this last passage, there is no reason to suppose that he ever handled a *correctorium* or knew that such things existed. He shows no sign of having dabbled in Greek or Hebrew. We miss the curiosity of the friar scholars who preceded him at Paris and Oxford. He did not even exploit the fruits of other men's labour.

* * *

We shall now study Hesdin's attitude to pagan philosophy and secular literature, concentrating on his lecture on Titus : this was his *tour de force* from the point of view of quotations. The lectures on Job and Mark show less, though still not little, use of secular authors. The reason was that he saw the Epistle to Titus as a compendium of wisdom addressed especially to prelates, as he explains in his dedication to the archbishop of Rouen (see appendix). He understood it as a biblical parallel to the *Mirror for Princes*, a *genre* much in favour in the later middle ages [76]. The didactic treatise on the right conduct of rulers and on Christian education in general served as a setting for pearls of ancient wisdom. Hesdin used his lecture on Titus in the same way. The opening to his prologue could be transferred to a *De instructione principum* just as it stands. Hesdin brings forward traditional quotations and *exempla* to prove that rulers ought to receive a liberal education. He begins with *Prov.* XXIX, 17, *Erudi filium*, and Cyprian, *De habitu virginum*, *Eruditio sive disciplina est custos sive retinaculum* [77]; both were favourites with didactic writers. He goes on to praise the custom of the ancients according to his models :

> Et istud potest patere per antiquos, qui instruebantur a iuventute in liberalibus artibus, sic quod reges et presides erant litterati viri, ad gubernandum populum eruditi, sicut Aristoteles dicit II° Rhetoric., cap. 49°, quod apud Tebas... [78], unde et Boetius I° de consol., et recitat Tullium, qui dicit quod beatas fore respublicas, si principes sapientie intenderent [79]. Et licet, quantum ad (hoc), multa exempla possent adduci secundum quod antiqui et nobilissimi principes filios instruebant et erudiri commendabant, sub brevibus pertranseo, sicut Alexander Nequam in libro de natura rerum ponit multa exempla [80] (*B*, fol. 86va).

---

76. See W. BERGES, *Die Fürstenspiegel des hohen und späten Mittelalters*, Leipzig 1938.

77. CSEL 3, 1, 187. Hesdin quotes the opening lines.

78. Actually II, 23, 10. Thebes began to prosper as soon as her leading men became philosophers.

79. *De consol. Philos.* I, pros. 4, where the saying is properly ascribed to Plato, not Cicero.

80. *De nat. rer.* II, 21 (*Rolls Series*, p. 141-142).

John of Salisbury's *Policraticus* and John of Wales' *Communiloquium* both figure in his pages [81]. He also used the longest treatise on education ever written in the middle ages, the *Rudimentum doctrinae* of Gilbert of Tournai [82]. All three books suited his purpose. The *lectura* contains much advice on the teaching of young men and boys, on marriage, and on the respective duties of rulers and subjects. Hesdin's interest centred on human beings. Natural science and marvels, popular with contemporary homilists, had less appeal for him. He succeeded in finding an eager public for his biblical *Mirror*, as is proved by the greater number of surviving copies. The vogue of Hesdin on Titus resembles in a small way that of Holcot on Wisdom. Both catered for the taste for a mixture of scriptural, profane and intermediate types of didactic material on a wide range of topics.

Hesdin like Holcot admired ancient sages. He thought it very hard that they should have merited damnation, when so many of them were worthy men and philosophers. He does not seem to doubt that they were damned, however, saying on *Tit.* III, 3 : *Eramus enim aliquando et nos... errantes* :

> Alii qui ante adventum Christi in lege sua vivebant, licet explicite Christum non crediderint, tamen virtuose vivebant secundum mores. Valde durum michi videtur quod dampnabiliter errarent, ut fuerunt multi valentes viri et philosophi multi, quos nimis longum esset narrare, ut post mortem dampnerentur, videlicet pena sensus, quia nulli fideli dubium quin omnes erant filii ire natura, ut dicit Apostolus ad *Eph.* II° [83], et obligati ad penam dampni. Errabant tamen, quia fidem veram non habebant [84] (*B*, fol. 156^{vb} ; *T*, fol. 156^{rb}).

---

81. *B*, fol. 86^{rb}, 86va, 96^{vb}, 102^{rb} and *passim* ; he refers to John of Wales as ' Auctor in communiloquio '. On John of Wales see W. A. PANTIN, *The English Church in the Fourteenth Century*, Cambridge 1955, 177-178 ; B. SMALLEY, *English Friars and Antiquity in the Early Fourteenth Century*, Oxford 1960, 51-55 and *passim*.

82. *B*, fol. 87va : ' De duobus primis pulchre loquitur Gilbertus tornacensis, libro qui intitulatur rudimentum doctrine, parte prima, ubi facit digressionem magnam ad laudem beati Pauli : Videtur michi Pauli anima, id est conscientia, spiritualis paradisus et locus amenissimus omnium virtutum florida venustate... Et post ipse, inducendo per singulos illustres viros, qui fuerunt a principio mundi nominati in biblia... ' (St Paul is given pride of place) ; fol. 93va : ' Gilbertus tornacensis, liber de eruditione doctrina, parte prima... ' (Gilbert quotes Hugh of St Victor's *De arrha animae* to the effect that the ancients lacked true philosophy).

I have no MS of this rather rare work to hand, but E. BONIFACIO gives a detailed analysis of its contents in the preface to his edition of Gilbert's *De modo addiscendi* (Turin 1953). Hesdin must have been quoting the chapter *De speciali beati Pauli supereminentia* (actually V, 3 ; see BONIFACIO, 24) and the chapter *Quod philosophi erraverunt* (I, 2, BONIFACIO, 22).

83. *Eph.* II, 3.

84. See Peter Lombard on the same text, PL 192, 393 : '...etsi philosophi essent quidam vestrum, vera tamen sapientia carebant'.

Hesdin was therefore less optimistic than St Thomas had been on the salvation of good pagans living before the coming of Christ. He may have been influenced by Gregory of Rimini, who took a much narrower view, holding that they could not plead even their involuntary ignorance [85]. But doubts on the score of their salvation did not prevent Hesdin from quoting them as often as he liked. It is allowable to do so, he says, provided that theologians do not reverse the roles of other sciences in relation to Holy Scripture and make her a handmaiden, whom all sciences should serve, as do those who introduce and dispute questions proper to logic and philosophy in their study of theology [86]. He even cites Seneca on Cato's death among his examples of how the ancients practised the virtue of patience [87]. As a Christian he ought to have blamed suicide, and did blame it in his *lectura* on St Mark. Significantly, he supports himself here on Aristotle's disapproval of a man's killing himself in desperation, though Aristotle is less definite on the subject than he makes out [88].

Again, he seems to condemn the study of secular history more sweepingly than his practice warrants. He says on the text *genealogias... devita, sunt enim inutiles et vanae* (*Tit.* III, 9):

> Nec mirum si doctores catholici circa talia vacantes deridebant, ut videlicet eos qui in historiis et genealogiis diversarum nationum tempus consumunt, studium perdunt nec profectum inducunt, ut scilicet historiographi, chronographi et tales huiusmodi [89].

Hesdin also quotes Gilbert of Tournai, who said that the ancients lacked true philosophy, not being Christians ; see above, n. 82.

85. L. Capéran, *Le problème du salut des infidèles*, 2nd ed., Toulouse 1934, 191-195, 204-205.

86. *B*, fol. 114va : ' ...ut dicit Petrus Lombardus super illo passu, habemus argumentum quod licet ex dictis paganorum aliquas auctoritates assumere que faciunt ad bonas mores et ad confirmationem alicuius veritatis... dum tamen theologi sacram scripturam, cui omnes scientie debent servire, ancillam non faciunt, sicut faciunt illi qui questiones proprie logicas aut philosophicas in theologicis locutionibus suis proponunt et disputant '.

See Peter Lombard on *Tit.* I, 12 (PL 192, 388) ; it is not a verbal quotation.

87. *B*, fol. 127va : ' Unde ibi commendat paupertatem in Fabricio, exilium in Rutilio, tormenta in Regulo, venenum in Socrate, mortem in Catone... '

88. *B*, fol. 71^{vb}, in a *quaestio* ' utrum se Christus tradiderit ad mortem ' : ' Dico hic quod aliquis potest esse causa mortis sue dupliciter... Culpabiliter, sicut aliquis est causa mortis sue ex desperatione, sicut cum aliquis ex desperatione se suspendit aut occidit, et istud Philosophus, IX^{o} Ethic. vituperat et prohibet '. From *Ethic. Nicom.* IX, 4, 1166b, 13. Hesdin has touched up his original, which contains a simple statement of fact : Aristotle says that men hated for their wickedness even shrink from life and destroy themselves.

89. Peter Lombard glosses *genealogias* : ' id est originum enumerationes ' (PL 192, 393).

He may have had in mind the invention of mock origins for towns and peoples, which tended increasingly to glorify their imaginary pagan ancestry [90]. Anyway, he did not scruple for his own part to refer to *Gesta romanorum, Gesta francorum* and chronicles for stories of Charlemagne, Roland or Philip Augustus [91]. He appealed to the glories of ancient Gaul when he defended France in his letter to Petrarch.

The poets come off better than philosophers and historians, probably because no *locus* called for stricture. Hesdin, in common with scholastics and humanists alike, thought that ' the poets, who were such great clerks ', intended their fables to be taken in a moral sense. The metamorphoses which they described referred to man's animal passions and should not be understood literally. He is commenting on *Tit.* I, 12 : *Cretenses... malae bestiae* :

> Quapropter non est sciendum quod poete, qui tam magni clerici fuerunt, quando loquuntur de mutatione hominum aut mulierum in bestias, quod ipsi dicerent hic quasi ad litteram hoc fuisset verum, sed ideo dicebant hoc ad insinuandum hoc sub suis enigmatibus ad metaphoram mores et acta et conditiones eorum (*B*, fol. 116ra).

Hesdin found the poets useful to quote by way of illustration : Ovid's *Ex Ponto* struck him as apt when he was commenting on the sufferings o Job [92].

The two dedicatory letters (see appendix) will show how he piled up his *auctoritates*. His repertoire was not unlimited ; otherwise he would not have made the same letter do duty twice, with few changes. P. de Nolhac has printed a list of Hesdin's sources as quoted in the letter to Petrarch ; this gives a fair idea of his classical culture [93]. It was medieval culture. Hesdin does not seem to have joined in the hunt for new texts, which was a mark of the early humanists. The only trait in Hesdin that reminds one of the latter is his fondness for Cicero. Medieval moralists generally preferred Seneca, but Cicero seems to be catching up on him, judging by the number of quotations in the

---

90. A. Borst, *Der Turmbau von Babel*, II, II, Stuttgart 1959, 825-869.

91. For instance, on the next leaf, after his attack on those who waste their time on history, he writes, *B*, fol. 168^{vb} : ' Debet qui mittitur in arduis habere fidelitatem, non sicut Ganeno (*sic*, for Ganelon), qui proditorie, quando missus fuit ad Marsilium a Karolo rege Francie, Rolandum et alios francos in manus sarracenorum tradidit, ut in gestis francorum ; et econtra patet de fidelitate Fabricii, quem miserunt romani ad Pirrum regem '.

92. MS *Maz. 200* (unfoliated) on *Iob* XIX : ' Et quia, ut dicit Ovidius in De Ponto : Parcendum est animo miserabile vulnus habenti. Ideo Iob, qui miserabile vulnus patiebatur bene erat miserendum '. *Ex Ponto* I, 5, 23. He has just quoted II, 6, 20 and II, 9, 39.

93. *Op. cit.* II, 308.

lectura on Titus. But Hesdin's was the medieval, not the humanist Cicero. He quotes *De senectute* sixteen times, *De officiis* seven, *De tusculanis quaestionibus* and *De paradoxis* six each, *De amicitia* five, and *De natura deorum* twice [94]. This adds up to an impressive picture of the philosopher and moralist beloved of the middle ages. The humanists' Cicero was more complete and personal. Petrarch rediscovered the orator and politician with his ambitions and frailties, unsuspected by Hesdin.

We find fewer commentaries on classical texts than in works of the English classicists earlier in the century [95], though Hesdin knew such standard books as Albert on the *Ethics*. He may perhaps have used Nicholas Trevet's commentary on the *Tragedies* of Seneca. These had become popular in learned circles before Hesdin's day [96]. He knew and quoted them. Commenting on the word 'earthquakes' (*Mc.* XIII, 8), he mentions the myth that the isle of Delos floated on the sea until Jove fastened it as a resting place for Leto to give birth to Apollo and Diana. He attaches the story to lines 15-16 of *Hercules furens* :

> Quibusque natis mobilis tellus stetit
> Quem profuga terra mater errante edidit.

Seneca just alludes to the legend, which needed no explanation to a Roman audience. Hesdin makes him explain it, as though thinking of a commentary together with the text :

> Seneca in prima tragedia, cap. 1°, dicit quod Delos (MS Dolos) insula fuit facta firma a Iove, quia Lachona, que erat pregnans ex Iove, defugerat Iunonem. Ibi peperit Apollinem et Dianam, unde loquens Appolini dicit: Iam tuus (*sic*) mobilis tellus stetit. Et sic patet de causa motus terre (*B*, fol. 61^{rb}).

Trevet tells the tale of Jove and Leto in his commentary. Hesdin, though he does not quote verbally, may well have remembered the gist of what Trevet wrote :

> Sextum exemplum est de Latona, quam cum impregnasset Iupiter, Iuno ei orbem interdixit. Unde vix accepta est in insula Delo, que tunc mobilis natabat tanquam separata a residuo orbe, que postea peperit gemellos

94. I make this rough calculation on the basis of marginal notes giving the names of authors quoted in *B*. *De senectute* was a medieval favourite, but Hesdin had a special reason to quote it so often ; he was discussing 'old age', and a number of quotations are bunched together here.

95. B. SMALLEY, *English Friars and Antiquity in the Early Fourteenth Century*, Oxford 1960, *passim*.

96. See *ibid.*, 59-61, for bibliography on the *Tragedies* and Trevet's commentary.

Phebum et Dianam, in quarum (*sic*) nativitate insula, que prius mobilis natabat, fixa immobilis facta est... *mobilis tellus*, scilicet insula Delos, que mobilis natabat, *stetit*, scilicet immobilis in eorum nativitate facta (MS *Oxford, Bodl. 292*, fol. 1^{vb}) [97].

Medieval Latin poets, too, figure in Hesdin's anthology : Bernard Sylvestris, *De universitate mundi*, Walter of Châtillon, *Alexandreis*, Matthew of Vendôme, *Ars versificatoria*, Alan of Lille, *Anticlaudianus* [98], and the Latin comedies, *Alda*, *Pamphilus* and *Geta* [99]. He was fond of a verse, which he ascribes to Facetus, as a conclusion :

Qui voluerit plus istud moralizare faciat, quia sicut magister, id est Facetus, dicit in fine poetrie sue induco sic :

Illidi metuens scopulis onerata phaselus
Ad portum properans, longius horret iter (*B*, fol. 78^{vb}).

---

97. On Trevet's commentary see the bibliography in A. B. Emden, *A Biographical Register of the University of Oxford to A. D. 1500*, III, Oxford 1959, p. 1902-1903. Miss R. J. Dean kindly guided me to the MS.

98. *B*, fol. 78^{rb} : ' Et ita nominat hominem Bernardus Silvestris, libro de Noym, lib. II^{o}, metro penultimo, ubi tractat de formatione hominis et eius prerogativa : Sunt alia inferiora... et artis opus. Et prosa sequente dicit : In minori mundo... supereminet'. From *De mundi universitate* (ed. C. S. Barach and J. Wrobel), Innsbruck 1876, 60, 64.

Fol. 102^{rb} : ' Unde Galterus in Alexandride : « Non te emolliat intus (MS intellectus) », scilicet quantum ad voluptatem, « Prodiga luxuries ne fortia pectora frangat » '.

Fol. 75va : ' ...in Alexandride dicitur : Nobilitas sola est animi que moribus ornat '. See *Alexandreis* (ed. F. A. W. Mueldener), Leipzig 1863, II, 9, from lib. I, lin. 165-166 ; lin. 104.

Fol. 103ra : ' de qua dicit Matheus vindocinensis, tractatu de amore : Protervo cubitus in vetitum mores deflectit '. I cannot find this line in the printed poems of Matthew of Vendôme.

Fol. 135va : ' Vindocinensis, tractatu de descriptione temporum, dicit : Ver roseum tenero lascivit flore, laborat || Picturare Ream floridiore coma '. From the description of the four seasons, *Ars versif.* (ed. E. Faral, *Les Arts poétiques du XII^{e} et du XIII^{e} siècles*), Paris 1924, in B. E. H. E. 146.

Fol. 103va : ' Unde Anticlaudianus : Ad (*sic*, for O !) fastus vitanda lues, fugienda Carribdis. Culpa gravis morbus communis publica pestis '. *Anticlaudianus* (ed. R. Bossuat), Paris 1956, 116, from lib. IV, lin. 307-308. Hesdin also quotes from the prose part of the *Liber de planctu naturae*, *B*, fol. 159va : ' Unde Alanus in libro de planctu nature pulchre dicit : Invidia (quid) monstruosius monstrum ? Quid dampnosius dampnum ? Que culpabilior culpa ? Que penalior pena ' ; fol. 160ra : ' Si quis in torrente divitiarum natat, cum Cresso (*sic*) opes spargit... ' See PL 210, 468-469.

99. *B*, fol. 132^{rb} : ' Commedia de Alda : Sicut non possunt sine munere numina flecti || Sic sine muneribus nulla puella potest '.

B, fol. 140^{rb} : ' in Pamphilo : Concipit ingentes animos fiducia forme ' (for ' immanis egestas ').

Ibid. : 'in libro de Geta et Birrea : Hoc placet ipsa viro || Plus placet ipsa sibi'. See G. Cohen, *La « Comédie » latine en France au XII^{e} siècle* I, Paris 1931, 139, 44 ; II, 211.

He puts this at the end of a moralisation of the miracles worked by the apostles in his lecture on Mark, and ends the whole *lectura* with the same lines (fol. 79^{rb}). They do not occur in the printed edition of *Liber Faceti docens mores hominum*, but not all the verse ascribed to this twelfth-century writer has been published [100]. Hesdin saw the poets of what we now call 'the twelfth-century renaissance' as prolonging the classical tradition and to be quoted on a level with the ancients. Perhaps, as a good Frenchman, he felt proud of them.

The only contemporary writer to be quoted by name is 'the Prior of Saint-Éloi', that is the classical scholar and friend of Petrarch, Pierre Bersuire. It is almost certain that the two men knew each other. Bersuire came to Paris after his stay at Avignon and lived in the city or its neighbourhood from about 1342 until his death in 1362. He was inscribed as a student at the university [101]. Hesdin was regent from about 1340 onwards, except for the time he spent at Avignon and on his visit to Italy. They would have had ample opportunity to meet.

Hesdin quotes Bersuire's moralisation of the *Metamorphoses*, though not always verbally, sometimes expanding his original:

> Verum aliter prior sancti Eligii luxuriam sub specie Veneris depinxit, et ponitur in libro suo, quem vocat moralisationes figurarum deorum. Est enim ad modum puelle pulcherrime nude... (*B*, fol. 102ra). Sciendum quod prior sancti Eligii in libro suo, quem intitulavit de moralisatione deorum, exponit statum superbi prelati sub figura Saturni... (fol. 103^{vb}). Moraliter istud exponendo secundum priorem sancti Eligii et secundum Fulgentium Mars representat speciem alicuius principis et prelati iracundi (fol. 104ra). Dicit prior sancti Eligii quod hoc est quia ebrietas generat luxuriam et vinolentiam etc., et ardor venereorum viget in mulieribus ardentius (fol. 105ra). Isti fuerunt rudes homines et agrestes et incuriales, qui propter suam ruditatem dicuntur in ranas mutati esse... Ita exponit prior sancti Eligii (fol. 116^{rb}) [102].

Perhaps Bersuire infected Hesdin with his own passion for moralised mythography. Hesdin certainly shared it. But Bersuire was more

---

100. On *Facetus* see H. WALTHER, *Initia carminum ac versuum Medii Aevi poster. lat.* I, Göttingen 1959, 184-185, n° 3690, 3692.

101. On Bersuire's life and writings see F. GHISALBERTI, *L'« Ovidius moralizatus » di Pierre Bersuire*, Rome 1933 ; J. ENGELS, *Études sur l'« Ovide moralisé »*, Groningen 1945 ; B. SMALLEY, *English Friars*, 261-264.

102. Dr J. Engels kindly sent me his reprint of the Paris edition of 1509, *Petrus Berchorius, Reductorium morale, Liber XV, cap. 1. De formis figurisque deorum*, Utrecht 1960. It is useful to have this rare book so easily to hand. I quote the chapter number of the original and the page number of the Utrecht reprint.

Venus, cap. V, p. 15 ; *Saturnus*, cap. I, p. 5 ; *Mars*, cap. III, p. 11 ; *Bacchus* : Muliebrem habet faciem..., cap. XIII, p. 27.

The moralisation of the fable of 'Lathona' comes in a later part of Bersuire's book ; I have checked it from the copy in MS *Oxford, Bodl. 571*, fol. 42^{va-b} ; it is an almost verbal quotation.

than a moralist. He consulted Petrarch on the pictorial images of the pagan deities and tried to describe them as accurately as possible. Hesdin resembled him in that he, too, could delight in imagining a pagan scene. The text *Iuvenes similiter hortare ut sobrii sint* (*Tit.* II, 6) serves as a signal for a youth personifying Spring, crowned with flowers, to take the stage. Hesdin discourses at length on the properties of youth, and then, lest he should leave it too soon, he summons a second personification : the goddess Flora and her train of nymphs and satyrs troop on, *causa solationis*. He claims to have found this particular form of solace in a book which pleased him mightily by Alberic of London. The latter was a twelfth-century compiler, known today as Mythographus tertius, who was often confused with Alexander Nequam. Hesdin gives the incipit of the book correctly. It is interesting that he got the author's name right : the English friars and Bersuire himself ascribe it to Alexander [103]. Neither of the two personifications of Spring appear in it, however. Hesdin must have had an expanded version or he was misremembering. We shall see that his mythographers tend to be as mythical as their subject matter. This was a common trait of fourteenth-century moralists ; he was soberer than many of them. Whatever their intermediate source, his dryades, naiades and silvani look classical enough. He goes on to ask an unusual question : ' what may they be ? ' For answer he quotes Bernard Sylvestris to the effect that they were harmless, happy spirits, living in an early age of the world, and now extinct. That was Bernard's opinion. Hesdin refuses to commit himself as to its truth, and will not discuss the subject any further [104].

Bersuire made contact with early humanism through his friendship with Petrarch. Hesdin looked back to the classical tradition of Chartres. Both Petrarch and Bersuire had a poetic approach to antiquity, which contrasted with the mythographers' dry, prosaic manner. But this passage, where Hesdin shows real feeling for the beauty of ancient myths, stands alone in his *lectura*. Elsewhere the moralist predominates in him. Nothing illustrates his strictly contemporary tastes more clearly than his projection back into the ancient world of his own preaching technique. He makes Virgil's commentator, Servius, say that the ancients made virtues into gods because, when the poets, who were learned clerks, told the people about the properties of virtues or vices, the people carved idols or statues to represent these properties ; and so these images served the people as books, just as ' now we

103. E. Rathbone, *Master Alberic of London,* ' *Mythographus Tertius Vaticanus* ', in *Mediaeval and Renaissance Studies* I (1941) 35-38 ; B. Smalley, *English Friars,* 171, 211, 262-263.

104. See Appendix, p. 326.

have pictures in our churches, which are commonly called books for the peasantry '. The same idea is found in a sermon by Robert Holcot : he makes Servius tell of a heathen picture book of virtues [105]. It must have been a moralists' commonplace. How unclassical ! Hesdin goes on to quote a moralised description of the god Apollo, who represents Truth, because he was the mouthpiece of Jove. Hesdin found it in John Ridevall's *Fulgentius metaforalis*, a moralisation of the *Mythologiae* of the mythographer, Fulgentius. He ascribes it incorrectly to ' Brother Robert Holcot ', a common and understandable mistake on his part ; the names of writers having the same interests were often interchanged. The text is *veritatis* (*Tit.* 1, 1) :

> Causa solationis et nostre eruditionis videamus primo duo. Primo inquiramus de veritate in communi, secundo specialiter. Primo inquiramus quid antiqui de veritate sentiebant, secundo quid moderni. Est ergo sciendum quod Servius, qui fuit commentator Virgilii, super Georgicam dicit quod antiqui faciebant virtutes deos et (MS in) quod quando poete, qui clerici et litterati erant, de aliqua virtute aut vitio populo proprietates dicebant, illi statim idolum aut statuam construebant et fabricabant, in quo significatio proprietatis illius virtutis aut vitii significabatur, et sic tales imagines populo rudi erant pro libris, (sicut) nunc in ecclesiis fiunt picture, que dicuntur communiter libri rusticorum [106]... Erat descriptio Apollonis quasi iuvenis pulcherrimus, arcum tenens et sagittas [107], ...Si ergo causa solationis et nostre eruditionis ista velimus moraliter explanare, sicut frater Robertus Holcot exposuit et Fulgentius, etiam pro parte poterimus de veritate aliquas proprietates declarare (*B*, fol. 92va).

On the same verse, *secundum pietatem*, he quotes without acknowledgment but almost verbally an item from Holcot's very popular *Moralitates*, representing Piety as a man having a split heart. Holcot introduced it by a tale which he claimed to have taken from a letter of Pliny to Valerius Maximus, a pure invention. Hesdin quotes this tale with its ascription to Pliny without any comment [108].

---

105. Quoted in B. Smalley, *English Friars*, 171 : ' In cuius signum Servius super primum librum Eneidarum refert quod apud gentiles, qui picturas virtutum habebant in libris, isto modo gratia depingebatur '.

It was an old idea that the ancient gods represented virtues, but a comparatively new one that the poets, like medieval preachers, taught the illiterate people, using statues or pictures as books.

106. It would be interesting from the point of view of the history of education to discover when pictures first came to be called ' libri *rusticorum* ', instead of ' libri *laicorum* ', as in the twelth century and earlier. See for instance John Beleth, *De divinis officiis*, cap. LXXXV (PL 202, 89), and texts collected by L. Gougaud, *Mutus praedicator*, in *Revue bénéd.* 42 (1930) 168-171. The difference points to the rise of a litterate laity.

107. H. Liebeschütz, *Fulgentius metaforalis : ein Beitrag zur Geschichte der antiken Mythologie im Mittelalter*, Leipzig 1926, 116.

108. *B*, fol. 93va : ' Restat aliquod dicendum de ipsa pietate, et si velimus

Holcot's ' ancient picture ' of Piety represents a type of *exemplum* which seems to have originated in England. Preachers and moralists were not content to use genuinely ancient fables and figures of deities ; they invented sham antique stories and figures in order to moralise them as well. The Oxford Franciscan, John Ridevall, included a quite unclassical ' picture ' of Idolatry in his *Fulgentius metaforalis* among his gods and goddesses. Both Ridevall and Holcot used this same technique in their biblical commentaries, and Holcot did much to popularise it in his *Moralitates*. It spread to the Continent and found imitators [109]. Hesdin had read at least two *exempla* collections of this kind. His quotations from them lead us into a maze of bibliographical problems. He quotes (1) a book which he ascribes to the Prior of Saint-Éloi, Pierre Bersuire ; this is unknown to Bersuire's bibliographers ; it drew on Holcot's *Moralitates*, as did other compilations of the kind ; Hesdin may have found the ' picture ' of Piety in it (2) a book which he ascribes to Holcot : ' Frater Robertus Holcot in moralitatibus idolorum quas composuit '. At first sight it looks as though he were quoting Ridevall's *Fulgentius metaforalis*, attributing it incorrectly to Holcot, as we have seen him do when describing and moralising the god Apollo. But no ! These ' pictures ' are not to be found in the writings of either Ridevall or Holcot. We thus have a pseudo-Holcot and a pseudo-Bersuire to add to pseudo-Alberic of London.

Holcot's shoulders were broad enough to carry any amount of *spuria*. The items wrongly ascribed to him are Holcot-inspired, if not genuine Holcot. They compensate for unacknowledged borrowings or thefts from his *Moralitates*. Poor Bersuire might have turned in his grave. In the first place, he was scrupulous in specifying his debt to Petrarch and to Ridevall, whose *Fulgentius metaforalis* he used for a revision of his *Ovidius moralizatus*. It is unlikely, therefore, that he would have plagiarised Holcot's *Moralitates*, as the author of the compilation ascribed to him by Hesdin certainly did. In the second place, Bersuire moralised only genuinely classical fables and figures of deities in his *Ovidius moralizatus*. He never demeaned himself to the point of manufacturing shams, and he tried to get his information right. His famous name and the vogue of his *Ovidius moralizatus* could easily have led to the circulation of Pseudo-Berchoriana. True,Hesdin

---

sicut in aliis virtutibus superius positis alludere causa iocunditatis et eruditionis, quid antiqui de pietate sentiebant videamus... '

From *Moral.* X in the Bâle edition of 1586, 718-719. The *Moralitates* are printed at the end of Holcot's commentary on Wisdom. For bibliography and discussion see B. Smalley, *English Friars*, 145-147, 165-183.

109. *Ibid.* 109-121, 145-147, 165-183.

should have been able to distinguish the authentic from the false Bersuire, seeing that he began his *lectura* on Titus in the very year of Bersuire's death, 1362, and had probably known him. But we cannot trust Hesdin, whose bibliography was not impeccable. He dabbled, though shyly, in the manufacture of sham antique 'pictures' himself. A book which suited his purpose, going under the respectable name of Bersuire, may not have disposed him to ask questions on the score of its authorship.

His quotations from Pseudo-Alberic, Pseudo-Bersuire and Pseudo-Holcot may be read in the appendix, together with his own 'pictures'. Hesdin's essays in this curious genre show some enterprise. He tried to find a 'picture' of Justice, feeling sure that the ancients must have personified what they regarded as the virtue *par excellence*. Yet he searched in vain through Fulgentius, Rabanus, Remigius, Robert Holcot and the Prior of Saint-Éloi ; the last two had both taken pains to collect *imagines*. Fulgentius came nearest, since he suggested, in describing the judgment of Paris, that Paris might stand for Justice. Hesdin found what he wanted in Aulus Gellius. He quotes a description of Justice from *Noctes Atticae*, adding on his own account a crown, a chair and a sceptre. He also noted that a Greek commentator on the *Ethics* (translated by Robert Grosseteste) gave Justice a golden face. The traditional weighing scale made her 'picture' complete. His second effort was a 'picture' of Old Age. This image appeared as bowed down (by years). Hope, in the form of a damsel, was offering a staff by way of support. The image had two crows underfoot and looked backward with a sad expression on its face. Young men mocked it on one side ; on the other, grave men of ripe age crowned it with various crowns. Most painters of 'pictures' ascribed them to some author, whether real or invented. Hesdin, on the contrary, admitted that he had not taken his from any book, but had put it together as best he could. Here, in the flourishing sham antique market, is a piece labelled *copy*. Touching honesty ! Did Hesdin suppose that the other wares were genuine antiques ? It almost seems so.

Hesdin deplored the invasion of *anglicana doctrina*, but he acted as a fifth columnist for *anglicana figmenta*. His imitations were clumsy. Holcot would mix grave and gay as deftly as the fourteenth-century sculptor, who puts an impish smile on the lips of the Holy Child. Hesdin's abrupt transitions *causa nostre solationis* to 'pictures' from exegesis sound awkward, as though he were saying to his class : 'I've been boring you. Now for some light relief'. He discarded 'pictures' in his last *lectura*. He may have felt that a gospel commentary was not the place for them, or he may have heard criticism from his colleagues.

* * *

It remains to mention a sermon on the Feast of the Conception of the Blessed Virgin in MS *Saint-Omer 316*, foll. 132-138. Hauréau knew of it, but the catalogue, though correctly noting it as listed among the contents of the volume on the end flyleaf, reports it as missing [110]. It forms part of a miscellany which belonged to the abbey of Saint-Bertin, early fifteenth-century. Some of the pieces are also found in another Saint-Bertin manuscript, *Saint-Omer 273*, late fourteenth- or early fifteenth-century. Both volumes have Trevet's *Declamationes Senecae moralizatae*, the Pseudo-Aristotelian *Enigmata*, and an *exempla* collection beginning *Refert Fulgentius, De ornatu Urbis* [111]. This collection draws on Holcot's *Moralitates* and on Ridevall's *Fulgentius metaforalis*. The first item in it, ascribed to ' Fulgentius, *De ornatu Urbis* ', recalls a work quoted by John Lathbury under the title ' Fulgentius, *De ornatu civitatis* '. This Pseudo-Fulgentius contained *exempla* on statues and buildings of ancient Rome, as circumstantial as they were apocryphal [112]. It is interesting to find Hesdin's sermon in company with this pseudo-classical material. The author of the *lectura* on Titus is not out of place there.

The sermon is written in an unprofessional hand, much abbreviated, and the text is very corrupt :

> Incipit sermo conceptionis beate Marie per magistrum Iohannem de Hisden Ord. Hosp. sancti Iohannis Ierusalem.
>
> *Tota puchra es amica mea et macula non est in te*, Cant. IV. Quantum michi apparet, in generali invenitur triplex macula in sacra scriptura, qua homines maculantur...
>
> ...et applica ad propositum, si placet etc.

It is really a draft for a sermon. Hesdin intended it for a clerical audience, since he touches on nice theological points. He may have preached it either at Paris or at Avignon. It is interesting because he gives his opinion on the much discussed question of the Immaculate Conception of Our Lady. After distinguishing three kinds of *macula* (i) *ignorantie* (ii) *omissionis* (iii) *traductionis*, and showing that the Virgin

---

110. *Cat. gén. des manuscrits des bibl. publ. de la France*, III, Paris 1861, 157-158.

111. *Ibid.* 137-138 ; other items in MS *316* are WILLIAM OF AUVERGNE's, *De penitentia* and what seems to be part of his *De collatione et singularitate beneficiorum*, anonymous and headed ' De prelatis ecclesie ', fol. 82-108, not mentioned in the catalogue ; see GLORIEUX, *op. cit.*, nº 141 (m) and (r).

112. B. SMALLEY, *English Friars*, 353-355. For a list of MSS (which omits *Saint-Omer 273* and *316*) and analysis of the *Refert Fulgentius* collection see LIEBESCHÜTZ, *Fulgentius metaforalis*, 47-53 ; 115-116. John Lathbury's quotations do not appear in *Refert Fulgentius*, though they might well have come from the same original, *De ornatu Urbis* or *Civitatis*, whatever that was.

was exempt from the first two kinds, he considers the third. Here he says with his usual caution that this is too deep a matter to be rashly determined. It is for the Pope to declare and determine doubtful matters of faith. Hesdin's phrasing shows his affection for the Papacy. However, in the absence of definition, he would wish piously to believe in the doctrine, which seems reasonable as well as holy. Though a number of saints and doctors have disputed it, others have pronounced in its favour. He lists the theologians commonly held (whether rightly or wrongly) to have favoured the doctrine : Anselm, Richard of St Victor, Alexander Nequam, Robert Grosseteste, bishop of Lincoln, and Ildefonse, bishop of Toledo :

> Vero et quamvis determinate istud ab homine mortali sciri non possit sine speciali revelatione Dei, quia nemo novit spiritum Dei nec consiliarius eius fuit [113] ...et ideo asserere hoc vel illud pertinaciter temerarium esset donec ab ecclesia sit determinatum et declaratum, quia ad bonum summum pontificem pertinet declarare que dubia sunt in fide nostra... Tamen, quia semper Virgini gloriose est tantus honor deferendus quantus potest sine preiudicio deferri..., ideo, omissis disputationibus que a multis in secundo Sententiarum solent fieri [114], videlicet quid sit originale, quomodo contra hoc (? illegible word), quot modis possit purgari, in quo sit, et multis talibus, breviter ad illud membrum (*sic*, illam materiam ?) pro predicatione et eius laude, dico tria breviter, sicut dicit Augustinus, sermone de assumptione eius, quia aliter de ea non sentio, aliter dicere nec presumo :
>
> primum est quod Deus ab originali macula conservare potuit ; secundum est quod hoc etiam fieri decuit ; tertium est quod credo pia fide quod ita fuit...
>
> Ex quo manifeste concluditur quod rationabile et sanctum est pia fide credere quod ita de facta fuit. Et si plures doctorum et sanctorum ad oppositum opinati fuerunt, etiam multi sancti et doctores (MS doctorum) partem istam tenuerunt, scilicet Anselmus in libro quem apposuit de ista materia et Richardus de sancto Victore, *Igitur huius diei*, Alexander Nequam, exponens *tota pulchra es...*, magister Robertus, qui fuit episcopus Lincolniensis, qui fuit doctor eximius et egregius in theologia ; Hildefonsus toletanus episcopus, sermone de nativitate eius... [115]

---

113. From *Rom.* XI, 34.

114. *II Sent.*, dist. XXX-XXXIII.

115. S. L. FORTE gives a useful bibliography and account of the sources commonly adduced in discussions of the question in the fourteenth century, *Thomas Hopeman O. P. An unknown biblical commentator*, in *Archivum Fratrum Praedicatorum* 25 (1955) 329-334. Hopeman's main sources include three mentioned by Hesdin : Eadmer's treatise, here ascribed to St Anselm, ' the sermon of the Pseudo-Peter Comestor, quoted under the name of Richard of St Victor, and the commentary on the Canticle of Alexander Nequam '. On Grosseteste see F. M. MILDNER, *The Oxford Theologians of the Thirteenth Century and the Immaculate Conception*, in *Marianum* 2 (1940) 296-299 : ' On reading the work of theologians of the thirteenth and fourteenth centuries who wrote in favour of the Immaculate Conception we invariably find Grosseteste named as a theologian in its favour, but unfortunately we never find indicated any work

> Ex quo concludo corollarie quod sanctum et pium est hanc solempnitatem celebrare, non habendo respectum ad aspectus morales seu mariales, sed ad sanctitatem et ad puritatem tante Virginis, que sine omni macula Dei mandatis (*sic*) est imago bonitatis illius (fol. 133-134).

Hesdin has avoided hurting anyone's feelings. He ends his discussion by implying that all, irrespective of precise shades of opinion, can join in celebrating the feast in the Virgin's honour. The rest of his sermon consists of praise of her beauty and of exhortations to virtue. His use of pagan authors is restrained. There are a few quotations from Aristotle and only one from Ovid [116].

* * *

The extent of his influence on later commentators must remain problematic until more work has been done on fifteenth-century exegesis. Jean Gerson did not use Hesdin on St Mark in his lectures on the same gospel [117]. Gerson may even have had Hesdin in mind when he criticised those who piled up snippets of authorities for the sake of display [118]. All the same, the number of surviving copies, especially of the *lectura* on Titus, shows that Hesdin was in some demand in the late fourteenth and early fifteenth centuries. Further study might disclose whether his *lecturae* passed into the school tradition or whether they were read privately.

The questions posed at the beginning of this paper can now be answered. Hesdin was a conservative. He prolonged an older tradition or group of traditions. He did not revive biblical scholarship, though his use of Lyre shows that he appreciated the need for it. He looked to St Thomas in theology. Holcot and Bersuire influenced his technique as a moralist. The homiletic content of his lectures is innocent of *devotio moderna*. He stood for tradition in his moral and religious teaching, just as he stood for medieval classical culture as opposed to

---

wherein he expressed his opinion on the subject '. On Pseudo-Augustine, *Sermo de Assumptione* (PL 39, 2196), and Ildefonse of Toledo see *Clavis Patrum Latinorum*, in *Sacris erudiri* 3 (1951) n° 1251.

116. Fol. 137^{v} : 'Item Ovidius in arte amandi, lib. III° : Forma bonum facit (*sic*)... ipsa suo'. *Ars amatoria* II, 113-114.

117. See P. GLORIEUX, *L'enseignement universitaire de Gerson*, and *Les « Lectiones duae super Marcum » de Gerson*, in *Rech. Théol. anc. méd.* 23 (1956) 88-113 ; 27 (1960) 344-356. I have compared Gerson with Hesdin on the same texts and found no dependence of the one on the other.

118. GERSON, *Opera* IV, Antwerp 1706, 204 : ' Non tamen estimo curiositatem in allegationes huiusmodi consectandam, sed quousque prosunt studiosis et edificant charitatem : alioquin cumulus ille truncatarum auctoritatum male congestus, et informis congeries allegationum sue origini non convenientium quid proficit, quid nisi fortasse ostentationem operatur ? '

early humanism. He had a keen interest in antiquity and he read widely, but where we find a spark of something more poetic he owes it to Bernard Silvestris. Perhaps the most interesting pieces in his repertoire come from the twelfth century. He remembered Abelard and Gilbert de la Porrée as fighters for freedom of debate in the schools; he admired those twelfth-century Latin poets whom the humanists would dismiss as mere versifyers.

A clear character emerges from the *lecturae*, the sermon and the letter to Petrarch. Hesdin disliked controversy and observed moderation in all things. The secular masters of theology accepted him as one of themselves, to the extent of making him dean of their faculty, in spite of his religious habit, yet he did not combat the friars in his teaching. His reverence for St Thomas did not lead him to make any sustained attack on the modernists. He showed self control in defending his country against Petrarch. The Pope's desertion of Avignon, and Italian slights to France and Frenchmen must have stirred this quiet man to the depths of his being to make him fire shots in the French cause. Petrarch may have been right in suspecting that he did it in order to win a bishopric ; but even ambition, which he doubtless had, would hardly have sufficed to push Hesdin into conflict unless some other powerful emotion had lent him strength.

The missed preferment brings us to his noble patrons. They disappointed him, in that he died without a mitre ; but hope unfulfilled belongs to the history of patronage. His patrons, Gui de Boulogne and Philippe d'Alençon, were princes of the Church, not secular nobles, but influential in French politics. Hesdin's relations with them seem to anticipate those between Wyclif and the duke of Lancaster and between Gerson and the duke of Burgundy. University doctors were becoming more reliant on outside help than their predecessors in the thirteenth century had been, and less independent in consequence.

Appendix

On Iob III.

[*MSS Paris, Maz. 200,* unfoliated ; *London, B. M. Arundel 64,* fol. 10^{ra-vb}]

Post hec etc. Postquam descripta est superius Iob flagellatio, et est quasi prosa, hic incipit eius cum amicis disputatio, et secundum quod dicit Ieronimus, ut supra dictum est, ab hinc usque ad medietatem capituli ultimi totus fuit conscriptus versibus exametris ex dactilo et spondeo

currentibus [119], et quasi incipit prosecutio libri, et in prima sui divisione dividitur in duas partes, nam primo ponitur ipsius Iob lamentatio querulosa, secundo amicorum obiectio calumpniosa in principio quarti capituli. Et antequam subdividatur capitulum oportet memorare certa dicta sanctorum et doctorum aliquantulum.

Circa quod est advertendum quod beatus Gregorius, IV° Moralium, dicit simpliciter quod verba ipsius Iob, quibus maledicit principium vite sue et continuationem, non pertinent ad litteralem intellectum, et arguit quod verba ipsius Iob in isto capitulo viderentur verba hominis impatientis prima facie, immo desperantis, sed Iob non cecidit a vera patientia, ut patet ex precedentibus, tum ex verbis eius benedicendo Deum, tum ex suasione ad uxorem, etiam quia in ultimo capitulo libri dicitur quod Dominus, loquens ad Eliphat Themanitem, dicit : *Iratus est furor meus*... [120] Secundo arguit quod, si verba ipsius Iob accipiantur ad litteram, continent impossibilia et irrationabilia, impossibilia scilicet dicendo : *Pereat dies* etc., quia dies illic pretereunt nec redire poterat idem in numero, ut habetur ex primo de generatione : Quod semel est corruptum idem in numero redire non potest [121]. Etiam irrationabilia, dicendo : *Dies vertatur in tenebris*, et alia huiusmodi, que continentur in isto capitulo. Propter quod et consimilia, cum Iob fuisset sapiens, non est credendum quod ipse intelligeret illa ad litteram, immo dicendum, ut ipse dicit, quod ipse enigmatice seu parabolice loquebatur, et ideo mistice ipse exponit totum capitulum istud [122].

Sanctus Thomas de Aquino nichilominus exponit capitulum ad litteram ad cuius intellectum est sciendum... nec erant irrationabilia, ut patebit infra. Magister Nicholas de Lira, quantumcumque istud gratiose et subtiliter dictum (sit), movet dubium... ut patebit in processu [123].

Quantum michi apparet, licet bene arguat contra Thomam, positio tamen sua non est ad propositum, quia quod ipse dicit hic ex suppositione erroris eorum non videtur probabile, quia adhuc verbum non dixerant, ex quibus posset scire opinionem eorum, etiam quia verba hec non sonant recte, et homo non potest arguere ex datis contra aliquem, nisi sibi prius appareat de intentione eius, et ideo, sustinendo opinionem sancti Thome, dicendum quod ipse loquebatur exprimendo passionem naturalis sensitive partis, non ei consentiens per rationem, sed magis ei dissentiens, secundum quod dixit infra : *Si occiderit me, etiam in ipso sperabo* [124]. Sed amici Iob crediderunt eum loqui ex deliberatione et mente turbata, et ideo contra eum arguunt, et ipse postea respondit ad dicta eorum, quibus volebant ostendere quod ipse non debebat ita loqui, cum hoc sustinueret ex aliqua culpa commissa, sicut

---

119. From the prologue *Cogor per singulos*, prefixed to the Vulgate.

120. XLII, 7.

121. Actually ARISTOTLE, *De gen. et corrupt.* II, 11, 338b, 19.

122. Hesdin summarises St GREGORY, *Moral. in Iob* (PL 75, 634-635), adding the argument from Aristotle. He adopts the account from LYRE, *op. cit., ad loc.* (III, 44-45).

123. Hesdin quotes the argument of St Thomas (*op. cit., ad loc.*) via Nicholas of Lyre, *ad loc.* He goes on to quote *in extenso* Lyre's objection to St Thomas.

124. *Iob* XIII, 15.

et aliis afflictis contingit, et sic non arguunt ex equivoco, ut patet, nec potest dici blasphemus, cum hoc non diceret ex deliberatione rationis, sicut ditum est.

Dedicatory Letters.

[*MSS Paris, Maz. 200*, fol. 1ra-b ; *T*, fol. 1ra-b].

Reverendo in Christo patri et domino Guidoni de Bononia, Dei providentia episcopo portuensi ac sacrosancte romane ecclesie cardinali, frater Iohannes de Hysdinio sancte domus hospitalis sancti Iohannis Ierosolitani ordine professus, vester humilis et devotus orator, presentem vitam ducere felicem et gloriam consequi sempiternam.

Quia, ut dicit Cassiodorus epistolarum seu variarum lib. IIIo, ep. 6a, sicut indigna posteritas laudes antiqui generis abnegat, ita preclara egregie de patribus dicta confirmat iuxta illud : Preconia veterum presens donat vena virtutum [125]. Laudabilis enim vena suam servat originem et fideliter posteris tradidit, que in se gloriosa transmissione promeruit [126]. Unde et Philosophus ad propositum IIo Rhetorice dicit, cap. 22o : Ad laudandum aliquem sumenda est nobilitas progenitorum ; bonum enim et honestum preposedisse honorem in suis parentibus [127]. Et eandem sententiam recitat Seneca, VIa tragedia de Andromaca, que filium suum exhortandum, quem de illustri et nobili Hectore susceperat, ad probitatem sequi sui generis invitabat [128], nam ut dicit Aristoteles IIIo Poetice, cap. 19o : Meliores est verisimile eos esse qui ex melioribus, quia ingenuitas est virtus generis [129], et secundum veritatem nobiles genere debent habere quasi innatam prudentiam clariorem, clementiam dulciorem, audaciam fortiorem, iustitiam veriorem, ut sicut dicit Philosophus, ubi supra : Ingenuitas apud quoscumque sit honorabilis [130]. Et quia, nobilissime et excellentissime pater et domine, revera possum vobis dicere sicut in epistola Bernardi ad magistrum Galterum de Calvomonte : Genus clarum, corpus aptum, forma evidens, ingenium velox, eruditionis utilitas et morum honestas in te resplendeant, et gloriosa dicta sunt. Si tibi usurpas, est qui querat et iudicet [131]. Ita quod, teste veritate et fama proclamante, que omnino veritate non caret, ut dicitur VIIo Ethic. [132], in vobis antiqui generis regia nobilitas regum, ducum

125. PL 69, 579.

126. *Var.* III, 6 (PL 69, 583).

127. Neither in the *Rhetorica* nor in Pseudo-Aristotle, *Rhetorica ad Alexandrum*.

128. *Troades*, lin. 461-474.

129. Actually *Polit.* III, 13, 1283a, 35-37.

130. *Ibid.* 33-35.

131. *Ep.* CIV (PL 182, 239). For *evidens*, read ' elegans ', for *dicta*, ' quidem '. After *sunt* add ' sed ei a quo sunt '.

132. I cannot find this text either in the *Ethic. Nicom.* or in St Albert's commentary. It may perhaps be a deduction from *Rhet.* I, 5, 1361a, 25-27, where

comitumque nobilis generis non degeneret aut pereat, sed clarius fulgeat, melius vigeat et iocundius floreat vita morum, et ut cogar verius dicere, in tantum quod vena laudabilis illustris generis sic gloriosa transmissione servet originem, quod dictis et vita in vobis nobilitas generis appareat in moribus, liberalitas imminens prefulgeat, moribus humilitas ceteris resplendeat communibus et claritas operis refloreat virtutibus et dicatur verissime de vobis quod dicatur I° Reg. X° : *Vir Dei est in hac civitate nobilis* [133], et in sancta ecclesia romana, que omnium ecclesiarum mater est et magistra, que est civitas de qua dicitur Hebr. XI° quod *expectabant sancti*, supple *fundamenta, habentes civitatem, cuius artifex et conditor* est *Deus fide* [134]. Et revera illa de qua ille contemplator maximus in Apoc. XXI° dicit quod vidit *civitatem sanctam, Ierusalem, descentem de celo, ornatam quasi sponsam viro suo* [135]. In qua vos, alme pater, tanquam vir *nobilis in portis* eius sedens *cum senatoribus terre*, ut dicit Prov. ultimo [136], presidetis.

Hinc est quod ego inter doctores Iohannes minimus et indignus, in spe tante nobilitatis, refulgentia bonitatis, clementia claritatis, intelligentia et humilitatis benevolentia, lecturam sive postillam supra librum Iob, quem nomine vestro incepi, vestra gratia, ut scio, que multum contulit paupertati ingenii mei taliter, ut scio, minus sufficienter complevi, vestre dignitati ausus sim fiducius presentare, cum revera spes vestre humilitatis gratiose ad supportandum, vestre nobilitatis generose ad excusandum, vestre subtilitatis ingeniose ad corrigendum, vestre bonitatis virtuose ad conducendum penurie et timiditati intellectus et cordis mei audaciam inchoandi potentiamque complendi contulerunt auxilium pariter et iuvamen, maxime quia, ut melius novit alta profunditas vestra, expositio historie libri Iob tanti sit oneris (MSS honoris) et ponderis quod Philippus, commentator libri Iob, vir antiquissimus, doctrina et scientia plenus et in divino eloquio excellens et famosus, ad Nectarum episcopum sic dicat : Aggredior, pater, in opus arduum... [137] De eodem libro ita dixit Ieronimus : Obliquus... Et idem in epistola ad Paulinum dicit : Iob exemplar... [138] Et beatus Gregorius in prologo huius libri post multas protestationes, immo excusationes, concludit : In obscuro hoc... [139] Si igitur tanti viri, tam profundi sermonis tantoque spiritu imbuti, ad expositionem libri sancti Iob, quem magis etiam mistice quam litteraliter exposuerunt, formidabiliter accesserunt, quanto ergo, nobilissime ac reverendissime pater, ego vir tenuis scientie, rudis ingenii, inculti eloquii, librum hunc ad honorem vestrum velut lapillum in acervo preconiarum vestrarum conieci, sciens quod, sicut non habet

---

Aristotle lists good fame among the parts of happiness ; he attaches some importance to it.

133. Actually *I Reg.* IX, 6.

134. Hesdin is adapting *Hebr.* XI, 9-11, glossing *fundamenta* as applying to *sancti*.

135. From *Apoc.* XXI, 2.

136. From *Prov.* XXXI, 23.

137. Philippus Presbyter (Stegmüller, n° 6970).

138. Quotations from St Jerome's prologues prefixed to the Vulgate.

139. PL 75, 512.

unde placeat ex venustate, sic, ut spero, ex devotione scribentis non poterit displicere, quia etiam liber iste diverse loquitur, aliquando poetice, aliquando astrologice, aliquando philosophice, aliquando mathematice, aliquando allegorice, mistice, anagogice, ut melius, pater, novistis, ut vir nobilis genere et moribus, sustineatis trepidantem, confortetis formidantem, corrigatis delinquentem et reducatis oberrantem, et scriptorem vestrum confortetis pariter et iuvetis, quia istius minimi operis omnia vestro relinquitur examini, ut vobis maior et iustior corrigendi quam michi scribendi gloria debeatur.

[*Maz. 200*, fol. 357^{rb}; *T*, fol. 264ra].

Brevis conclusio ad dominum cardinalem bononiensem.

Alme pater scitis, est circa verbera lusum.
Iam patientia Iob premia digna tulit.
Quod potui feci. Defectus corrige, supple.
Non michi scribenti gloria, sed tibi sit.
Ergo laboranti, vir prestantissime, naute
Ad tua nunc tendenti littora tende manum.

[*B*, fol. 86^{ra-b}].

Illustrissimo et venerandissimo in Christo, patri domino Philippo de Alenconio, divina providentia rothomagensi archiepiscopo dignissimo, frater Iohannes de Hisdinio, sancte domus hospitalis sancti Iohannis Ierosolitani ordine professus, vester humilis capellanus et devotus orator, vitam ducere felicem et vestrorum regnum assequi finaliter beatorum.

Quia, sicut dicit Philosophus primo Rhetorice, cap. 22°, ad laudandum aliquem sumenda est dignitas primogenitorum bonorum ; bonum et honestum est prepossedisse honorem in suis parentibus. Ratio huius potest esse quia, sicut dicit Cassiodorus lib. III° Variorum cap. sive epist. 6°, laudabilis vena suam servat originem et fideliter posteris tradidit que in se gloriosa transmissione promeruit [140], quia, ut dicitur primo Rhetorice, cap. 22°, verisimile est ex bonis bonum, et sic nutritum talem esse [141], unde talis nobilitas inter partes felicitatis numeratur, primo Rhetorice, cap. II° [142]. Quapropter, ut recitat Trogus Pompeius, lib. XIV°, bene novit Apius senator romanus, cum romani vellent facere pacem cum Pirro rege grecorum, sed in honestam nobilitatem antiquorum, ut Hectoris, Enee et ceteros nobiles et strenuos a quibus descenderant ad memoriam reducebant. Unde conclusit in duobus versibus Ennii poete sic :

Nobilitas patrum quondam revocetur ad usum.

---

140. Above, n. 126 and n. 127.
141. Probably a reference to *Pol.* III, 13, 1283a, 35-37, rather than to *Rhetorica*.
142. A general reference to *Rhet.* I, 5, 1360b, 30-33.

Et Tullius hic recitat libro De senectute, parte II[a] [143], quia secundum veritatem in nobilibus et excellentibus viris debet esse quasi innata prudentie verioris magnitudo, constantie firmioris fortitudo, clementie dulcioris aptitudo, iustitie melioris rectitudo, et propter hoc, lib. II° Rhetorice, cap. 33°, bene dicit Philosophus : Nobilitatis igitur mos est magis amatorem honoris esse eum qui habet ipsum [144]. Omnes cum assit, scilicet nobilitas, ad hoc accumulare consueverunt. Nobilitas enim honorabilitas progenitorum est. Et Boetius, De consolatione, lib. III° prosa 6[a], dicit : Si quid est in nobilitate bonum, id arbitror esse, ut imposita nobilibus necessitudo (MS multitudo) videatur, ne a maioribus, id est progenitoribus, virtute degenerent [145]. Et quia, illustrissime ac reverendissime pater, inter nobiles mundi [146] antiquorum potentissimorum ac nobilissimorum regum Francie et Castelle aliorumque totius christianitatis excellentissimorum gloriosorumque progenitorum nobiliter refulgetis, et in ecclesia Dei nobilissima rothomagensi presidetis, sic quod vere dicatur de vobis illud primi Regum X° : *Est vir nobilis in civitate hac* [147], vero illud Proverb. ultimo : *Nobilis in portis vir eius* [148], non solum nobilitate parentum, sed vera nobilitate virtutum, que secundum sanctos et doctores consistit in intellectus cognitione, virtutum operatione, appetitus refrenatione, morum ordinatione, ita quod in vestra felici et nobili iuventute resplendeat et refulgeat, vigeat et floreat vita morum. Quia quando in nobili genere viget corporis habilitas et iuventutis virtuosa maturitas, tunc talis ad cumulum laudis attingere perhibetur, ut a Philosopho X° Ethic., cap. 9°, satis haberi patet textus inspicienti [149], ut sic, a nobilitate ista progrediens de virtute in virtutem, ad nobilitatem supremam veniatis feliciter gloriosus, ut ad exemplum Iulii Hostilii, de quo narrat Valerius Maximus, lib. III°, cap. 5°, quod nobilitas, quam accepit in cunabulis in adolescentia, fuit occupata sic quod validior etas imperium romanum rexit, et senectus in altissimo maiestatis fastigio fulsit [150], ut vobis, alme pater, dicatur quod dicit Apuleius, De deo Socratis : Gene-

143. Iustini *Epitom. Hist. Philip.* XVIII, 2 (*C. S. L. Parav.* 43, 121). *De senect.*, cap. VI, par. 16. Cicero mentions Appius and Pyrrhus and quotes from Ennius, but not this particular line.

144. *Rhet.* II, 15. This time Hesdin is quoting verbally from the translation of William of Moerbeke, MS *Oxford, Balliol College 250*, fol. 21[vb]-22[ra]. See *Aristoteles latinus* I (ed. G. Lacombe etc.), Rome 1939, 406.

145. *De consol. Philos.* III, pros. 6, with Hesdin's gloss on *a maiorum virtute.*

146. Blank in MS.

147. Actually *I Reg.* IX, 6.

148. *Prov.* XXXI, 23.

149. Perhaps a general reference to the discussion of character training and the advantage of gentle birth in *Ethic. Nicom.* X, 9.

150. Valerius Maximus, *De fact. et dict. mem.*, actually III, 4. As well as writing *Iulius* for ' Tullus ' (which may be a copyist's mistake), Hesdin has slightly altered the story to suit the case. Tullus Hostilius is cited in the original as an example of a peasant boy, whose youth was occupied in tending flocks and who rose from humble origins to greatness. Hesdin makes him a young noble. Was he hinting that his patron might eventually become Pope ?

rosus es ? In hominibus (MS omnibus) considerandis noli illa estimare aliena [151].

Hinc est, prestantissime pater, quod ego, inter doctores theologie minimus et indignus, in tante excellentie et dignitatis fastigio, clementie et humilitatis suffragio, sanctimonie et bonitatis preconia, benevolentie et paternitatis patrimonio confisus, minimum opus, immo rusticitate persone invalidum et indignum, quod super epistola Pauli ad Tytum taliter qualiter ordinavi et complevi, ausus fui vestro nomini dedicare. Et quia consideravi quod in illa brevi epistola doctrina ab Apostolo necessaria et utilis ad omnium prelatorum quantum ad vitam, doctrinam et instructionem clericorum cuiuscumque gradus aut status ordinationem, dominorum temporalium quantum ad se et subditos gubernationem, subditorum et servorum obedientiam et subiectionem, statum sexuum et etatum conditionem et meliorationem, hereticorum et infidelium detestationem et repulsionem, dignum opere duxi circa ea aliqualiter insudare, et vestre alme paternitati humiliter presentare. Et quia, ut dixit Petrus Comestor in prologo Historie scholastice, stilo rudi opus est lima [152], vestre nobili et profunde discretioni limam submisi, ut corrigatis delinquentem, supporteris negligentem, reducatis oberrantem, conforteris formidantem, et si in hoc minimo opere sit aliquid laudabile prestantissime vestre paternitati non immerito tribuatur.

Pseudo-Alberic.

[*B*, fol. 135^{rb-vb} ; *T*, fol. 109^{rb}-110^{rb}].

On *Tit.* II, 6 : *Iuvenes similiter hortare ut sobrii sint.*

Et ideo propter istas conditiones voluerunt antiqui comparare ver iuventuti, quia ver dat tempori formositatem, cordi iocunditatem, voluntati amicabilitatem et menti hilaritatem... Et quia iuventus veri apte aptari potest per hoc patet, quia sciendum (est) quod antiqui sculpebant imaginem veris, ut dicit Albericus londonensis in libro suo de moralizatione Ovidii et poetarum, qui incipit *Erat vir in Egipto ditissimus* etc. [153], et est in veritate liber delectabilis et utilis, ubi innuit quod ver depingebatur (ut) iuvenis pubescens decorus, floribus ornatus et etiam coronatus, avibus circumdatus, delectatus cantibus, et ingenio dispositus... Verum, ne transeam de iuventute nimis cito, adhuc causa solationis est notandum quod Albericus predictus, ubi supra, dicit quod iuventutem aliqui depinxerunt sub nomine dee Flore, de qua poete fingunt ut erat uxor Zephiri, venti orientalis, et sic est

151. Hesdin may well have taken this quotation from *Policraticus* VI, 28 (ed. C. C. I. Webb, Oxford 1909, II, 84-85). John of Salisbury quotes *De deo Socratis* XXI-XXIV. Hesdin excerpts and inverts : ' Similiter igitur et in hominibus contemplandis noli illa aliena estimare... Generosus es ? parentes laudas '.

152. PL 198, 1053.

153. G. Bode, *Scriptores rerum mythicarum* II, Celle 1834, 152.

dea florum. Fingebant eam [154] inter deas gratior fuisse in vultu et corpore, in veste variata diverso colore. In circuitu eius saltabant et ludebant nimphe, driades et nereides cum satiris et silvanis... Sed quid sunt nimphe driades ? Sciendum (est) quod secundum Ovidium et poetas driades dicuntur nimphe silvarum et nemorum, quia inhabitant in locis floridis et delectabilibus, et etiam ibi habitant silvam satiri, et ibi saltant et ludunt in locis umbrosis. Nereides sunt nimphe fontium, que colunt fontes, et ideo in circuitu dee Floride (*sic*) ludere dicuntur, quia in locis floridis manent, ut dictum est. Sed quid sint secundum veritatem ? Dico quod Bernardus Silvestris, libro suo quem fecit de formatione hominis, qui intitulatur liber Noym, lib. II°, prosa 4°, ponit opinionem suam, ubi tractat de spiritibus diversis, generatis in diversis elementis et materia. Tamen ad propositum ipse dicit sic [155] : Ubi terra delectabilior, nunc herboso cacumine iugoque montium picturato nunc fluminis hilarescit, nunc silvarum viriditate vestitur, illic silvani, panes, nimphe camporum [156] et nerei, id est nereides, innocua conversatione etatis evolvunt tempora longioris. Elementali quadam puritate compositi sero tamen abeunt in tempora dissolvendi.

Ex isto habetur quod sunt spiritus innocui, coram hominibus delectabiliter viventes, per longa tempora viventes. Finaliter mortis exactum patiuntur. Et ista fuit opinio sua. Utrum vera sit an falsa, nichil ad me pro nunc.

Pseudo-Bersuire and Pseudo-Holcot.

[*B*, fol. 90^{vb}-91^{rb} ; *T*, fol. 10ra ; on *Tit.* 1, 1 : *secundum fidem electorum Dei*].

Ergo quantum ad primum videamus de fidei descriptione vel diffinitione, et primo secundum quod describunt antiqui idolatre... Circa quod est sciendum quod antiqui fidem descripserunt mirabiliter secundum figuras, quibus ipsi dei vitia aut virtutes figurabant. Nam antiqui de aliquibus, que non apprehendebant ad sensum, fidem habebant. Et ideo, ut dicit Fulgentius, lib. II° in Mithol., antiqui fidem depingebant vultu obscuram et quasi velatam, circa spatulas et pectus nudam, lauro coronatam, sceptrum in manibus tenentem, sub pedibus duas vulpes habentem, et in modo constantem (? MS constantiam). Quam picturam exponens prior sancti Eligii Parisiensis, allegans fratrem Guillelmum (*sic*) Holcot, qui figuras Fulgentii moralizavit [157], dicit quod fides est obscura vultu, quia de articulis et credibilibus claram notitiam non habet, sed tantum credentiam... [158]

---

154. MS ' Pingebat inter deas '. Something may have dropped out.

155. Bernard Silvestris, *op. cit.* 50. I have emended Hesdin's quotation where it is obviously corrupt.

156. ' nimphe camporum ' omitted in the original.

157. Hesdin probably confused Holcot with Ridevall, ascribing to him Ridevall's *Fulgentius metaforalis* ; but this ' picture ' of *Fides* is not in *Fulgen-*

[*B*, fol. 102ra, on *Tit.* I, 6 : *in accusatione luxurie*].

Circa primum causa solationis est primo inquirendum quomodo antiqui et poete senserunt de luxuria... Quantum ad primum est sciendum quod frater Robertus Holcot, qui moralizavit figuras deorum, sub imagine Veneris luxuriam descripsit. Depingebatur antiquitus Venus nudata corpore, mir-r(h)a delibuta, visu pulchra sive facie, foliis ficus coronata, sub pedibus concha marina... [159]

[*B*, fol. 103rb, on *Tit.* II, 2 : *pudici*].

Frater Robertus Holcot in moralisatione sua de figura (*sic*) deorum narrat quod Rabanus, libro de natura rerum, dicit quod Socrates depinxit superbiam ad modum hominis crudelis, coronati tribus coronis, et sub pedibus duo leones. In prima corona erat versus scriptus : Effluo, descendo, quo quis privatur habendo... [160]

[*B*, fol. 115ra-b, on *Tit.* I, 12 : *mendaces*].

Et ideo causa solationis et eruditionis videamus de ipso mendacio primo poetice... Quantum ad primum est sciendum quod frater Robertus Holcot in moralitatibus idolorum quas composuit mendacii imaginem descripsit prout sibi ipsemet. Prior sancti Eligii, non, ut dixit, quod antiqui hoc finxissent tanquam imaginem aliquid divinum habentem, et causa adorationis, sed magis sculpserunt ut vitium detestationis et confusionis. Erat enim imago ad modum mulieris, habitu meretricis, variis distincta coloribus, oculis orbata, vultu deformis et morbo languida [161].

[*B*, fol. 125rb, on *Tit.* II, 6 : *sine crimine*].

Ad propositum tamen occurrit michi exemplum quod ponit prior sancti Eligii in moralitatibus suis, et est Alexandri magni et invenitur in gestis grecorum, ut ipse dicit [162]...

---

tius metaforalis ; nor have I found it elsewhere in the works of Ridevall and Holcot. Ridevall's ' picture ' of *Fides*, expanded by Holcot, is quite different ; see my *English Friars* 175.

158. A moralisation of each separate attribute of *Fides* follows.

159. Not in Ridevall or Holcot.

160. The ascription to Rabanus Maurus is spurious. This ' picture ' of *Superbia* is taken from Holcot's *Moralitates*, nº XXXIII (Bâle, ed. 1586, 737) : ' Fertur in libro deorum quod Socrates... '

161. I do not know the source of this ' picture ' of *Mendacium*.

162. A variant of the story in Holcot's *Moralitates* I (Bâle 1586, 700) : ' Theodosius in vita Alexandri... '

[*B*, fol. 126va ; *T*, fol. 88ra, on *Tit.* II, 2 : *in dilectione*].

Sed quomodo Deus nos invicem diligit satis possumus habere ex descriptione imaginis amicitie, quam ponit prior sancti Eligii, quam dicit se habere a Rabano, libro de natura rerum. Depingebatur sive sculpebatur specie iuvenis, coronati (MSS coronatus) corona in qua erant quatuor lapides pretiosi induti (MSS indutus) tunica viridi, in cuius fimbriis erat scriptum... [163]

[*B*, fol. 159ra, on *Tit.* III, 3 : *in malitia*].

Prior sancti Eligii in suis moralisationibus dicit quod invenit quendam expositorem Tullii in illo passu quo ponebat quod Varro depinxerat quendam imaginem malitie ad similitudinem dee terribilis, iuxta quam ponebantur tres imagines... [164]

Hesdin's Own 'Pictures'.

[*B*, fol. 108^{vb}-109ra ; *T*, fol. 49va ; on *Tit.* I, 8 : *iustum*].

... ut consuevimus in ista lectura sacra, tractando de vitiis et virtutibus, tria sunt facienda : primo videre causa consolationis quomodo antiqui iustitie imaginem depinxerunt, reducendo ad mores causa nostre instructionis...

Circa primum est sciendum quod, sicut narrat Fulgentius, libro Mithol. in principio post prologum, quidam vocatus Dyophanitus... [165] Remigius in commentario super Martianum de nuptiis Philologie et Mercurii dicit quod Aristenes (*sic*) philosophus fuit primus qui vitiis et virtutibus sub imaginibus deorum aut aliorum antiquorum sive astrorum imagines composuit et formavit [166]. Et quia iustitia tantam excellentiam inter alias virtutes anti-

---

163. A variant of Holcot's *Moralitas* XXVI (Bâle ed., 731) : 'Narrat Fulgenius in quodam libro de gestis romanorum... '

164. A variant of Holcot's *Moralitas* XXXI (Bâle ed., 734) : 'Tullius in libro de academicis questionibus, questione quarta, commendat Varronem, eo quod ipse tradidit iura deorum. Ubi in expositione inveni quod Varro depinxit peccatum ad similitudinem dee... '

Thus four 'pictures' or stories, *Superbia*, the Alexander story, *Amicitia* and *Malitia* come from Holcot's *Moralitates*. They have been slightly altered and ascribed to different sources from those alleged by Holcot, but equally fictitious.

165. Fulgentius, *Mythologiae* I, 1 (ed. R. Helm, Leipzig 1898, 15-16). Hesdin quotes Fulgentius' account of the origin of idolatry.

166. I cannot find this passage in Remigius on the *Nuptiae*. If 'Aristenes' is a corruption of 'Aristoxenus', then the *locus* should be II, 213 ; see Martianus Capella, *De nuptiis* etc. (ed. A. Dick, Leipzig 1925, 78). Aristoxenus is paired with Orpheus. Remigius in his commentary says that both were astro-

quitus obtinuit, ut nunquam aliquis ex istis quorum scripta vidi et studui, videlicet Fulgentius, Rabanus, Remigius, Robertus Holcot et prior sancti Eligii, qui circa istas imagines componendas multum insudaverunt, sub aliqua figura deorum et astrorum iustitiam descripserunt, nisi quod Fulgentius sub imagine Paridis, filii Priami, iustitiam describere videtur in II° Mithol. [167], verumptamen in legendo Agellium, libro noct. attic. lib. XVI°, cap. 4°, iustitie imaginem descriptam ab antiquis, ut ipse dicit, in hunc modum adinveni. Depingebant imaginem in specie virginis incorrupte, aspectu vehementem, gratiosam et formidabilem, luminibus oculorum acrem, non humilis necque atrocis, sed reverende cuiusdam dignitatis videbatur [168], capite coronatam, in cathedra sedentem et sceptrum in manu tenentem. Unde Eustathius commentator super primo Philosophi V° Ethic., quod iustitia est communis virtus, dicit quod propter hoc ipsi philosophi dixerunt eam habere vultum aureum, stateram vero in una manu habentem equivalentem (MS equilante) [169].

Quid ista significent declaremus. Primo depingitur ut virgo, quia certe iustitia debet esse et est immaculata et incorrupta... [170]

[*B*, fol. 123^{rb}-124^{rb} ; *T*, fol. 80^{va-b}, on *Tit.* II, 2 : *senes*].

... antiqui... etiam senectutis imaginem depinxerunt. Erat autem imago curva, et spes, in specie domicelle, dabat sibi unum baculum pro sustentatione corporis. Habebat autem sub pedibus duos corvos. Vultu tristi et averso retro se respiciebat. Ex uno latere erant iuvenes et adolescentes

---

logers, which might have suggested the *astrorum imagines*, but nothing more I used the copy of Remigius' commentary in MS *London, Brit. Mus. Royal 5.A.XXXIII*, fol. 69.

167. Fulgentius, *op. cit.* II, 1, 36 : ' Fabula de iudicio Paridis '. Only the title of the chapter could have suggested that Paris was a figure of justice ; the mythographer does not say so.

168. Aulus Gellius, *Noct. attic.* actually XIV, 4 : ' Facit quippe imaginem iustitiae fierique solitam esse dicit a pictoribus rhetoribusque antiquioribus ad hunc ferme modum : forme atque filo virginali, aspectu vehementi et formidabili, luminibus oculorum acribus, neque humilis neque atrocis, sed reverendae cuiusdam trititiae dignitate. Ex imaginis autem istius significatione intelligi voluit iudicem, qui iustitie antistes est, oportere esse gravem... '

Hesdin has taken some of the traits of *Iustitia* from Aulus Gellius, but has added the crown, the chair and the sceptre.

169. From Grosseteste's translation of Greek commentators on *Ethic. Nicom.* V, 1, MS *Oxford, Balliol College 116*, fol. 83^{vb}-84ra : ' hoc Euripidis sapientis Melamppe dicit enim in ipsa iustitia aureum vultum '. Hesdin has added the scale, which is not mentioned here. The collection of ' pictures ' *Prudentia pingebatur* (of uncertain date, except that it quotes Holcot's *Moralitates* ; Holcot died in 1349) has the same reference to Eustatius : MS *Paris, Bibl. nat. lat. 590*, fol. 179 : ' Iustitia et eius imago sic describuntur habere vultum virgineum aureum vel vitreum, ut vult commentator Eustatius '.

170. Hesdin goes on to moralise the attributes of *Iustitia*, ending : ' ...et istud sufficiat de moralizatione imaginis iustitie '.

illam imaginem deridentes, ex alio latere graves et maturi homines, qui eam coronabant diversis coronis... Et sciant auditores quod ista, que ibi recitavi, non eodem modo nec sub eisdem verbis scribuntur in libris, sed eodem sensu et sicut potui ad habendum clariorem intellectum in brevibus collegi [171].

St. Hilda's College, Oxford. BERYL SMALLEY.

171. I do not know where Hesdin collected these items for his ' picture ' of *Senectus*.

Mediaevalia

1. Un texte de S. Augustin, source du chap. 4, v. 13-17 de la Règle bénédictine ?

Dom Butler et le Professeur R. Hanslik ne font aucune mention, aux versets 13 à 17 du chapitre IV de la Règle bénédictine, d'un texte augustinien qui a pu inspirer l'abbé du Mont-Cassin [1]. Il s'agit de trois passages concordants du huitième traité de l'*Epistola Ioannis ad Parthos* [2].

Nous savons par S. Augustin lui-même [3], que cette *expositio* a été prêchée pendant la première semaine après Pâques. Ces sermons, destinés aux nouveaux chrétiens, sont émaillés d'allusions baptismales. L'enseignement relatif aux vertus n'y manque pas, comme on peut s'y attendre en une période où se parachève l'instruction des néophytes.

Dans le huitième traité, S. Augustin parle, entre autres, de l'union des vertus entre elles par la charité et, en particulier, de l'attitude fondamentale du chrétien : avoir l'amour dans le cœur, même s'il n'est pas toujours 'en acte'. Après avoir cité plusieurs bonnes œuvres, il dit :

> Modo illud, modo illud. Inchoantur ista et cessant : ille autem imperatur, nec inchoatur, nec cassare debet. Charitas intus non intermittatur : officia charitatis pro tempore exhibeantur. Charitas ergo, sicut scriptum est, fraterna permaneat (*Hebr.* 13, 1). (PL 35, 2037, n° 3 ; *Sources chrétiennes* 75, p. 344).

Ces œuvres de miséricorde sont énumérées selon un ordre qui ne manquera pas d'éveiller l'attention d'un lecteur habituel de la Règle bénédictine :

> Ergo, fratres, hoc dixerim, hoc dico, hoc si possem non tacerem : opera modo illa sint in vobis, modo illa, pro tempore, pro horis, pro diebus. Num-

---

1. C. Butler, *Sancti Benedicti Regula Monasteriorum*, 2e éd., Fribourg-en-Br. 1927 ; R. Hanslik, *Benedicti Regula* (CSEL 75), Vienne 1960.

2. Nous suivons le texte de Migne, PL 35, qui a été reproduit dans l'édition des *Sources chrétiennes*, 75 (Paris 1961).

3. « Meminit Sanctitas vestra Evangelium secundum Joannem ex ordine lectionum nos solere tractare : sed quia nunc interposita est solemnitas sanctorum dierum, quibus certas ex Evangelio lectiones oportet in Ecclesia recitari, quae sunt annuae, ut aliae esse non possint » (PL 35, 1977, *Prologus* ; *Sources chrétiennes*, 75, p. 104). Cf. également *Sermo* 232 n° 1 et 239 n° 1 (*de tempore*).

> quid semper loqui ? numquid semper tacere ? numquid semper reficere corpus ? *numquid semper jejunare ? numquid semper panem dare egenti ? numquid semper nudum vestire ? numquid semper aegrotos visitare ? numquid semper discordantes concordare ? numquid semper mortuos sepelire ?* (*ibid.*).

La Règle de S. Benoît, au chapitre IV (v. 13-17) énumère cinq maximes exactement dans le même ordre : *ieiunium amare, pauperes recreare, nudum vestire, infirmum visitare, mortuum sepelire.* Comme on le voit, la ressemblance est frappante. Il suffit d'omettre le *numquid semper discordantes concordare* de S. Augustin pour obtenir le même texte. Encore faut-il remarquer que le v. 73 du même chapitre : *Cum discordantes ante solis occasum in pacem redire* rappelle l'expression augustinienne.

Que l'agencement des maximes chez S. Augustin ne soit pas fortuit ressort de deux autres citations du même traité. Au nº 5 (col. 2038) l'évêque nous dit :

> Das panem esurienti : sed melius nemo esuriret, et nulli dares. Vestis nudum : utinam omnes vestiti essent, et non esset ista necessitas ! Sepelis mortuum : utinam veniat aliquando illa vita ubi nemo moriatur ! Concordas litigantes : utinam aliquando sit pax illa aeterna Jerusalem, ubi nemo discordet (*Sources chrét.*, 75, p. 348).

Il n'y manque que : *ieiunium amare* et *infirmum visitare.*
Au nº 9 nous lisons :

> Et videte quanta opera faciat superbia ; ponite in corde quam similia facit, et quasi paria charitati. Pascit esurientem charitas, pascit et superbia : charitas ut Deus laudatur ; superbia ut ipsa laudetur. Vestit nudum charitas, vestit et superbia ; jejunat charitas, jejunat et superbia ; sepelit mortuos charitas, sepelit et superbia (col. 2040, nº 9 ; *Sources chrét.*, 75, p. 356).

Si nous comparons les trois textes en donnant à chaque maxime un chiffre selon l'ordre de la première citation [4], nous obtenons :

au nº 3 : 1–2–3–4–5–6.
au nº 5 : —2–3——5–6.
au nº 9 : -2–3–1——6.
et la RSB : 1–2–3–4——6.

Nous savons que l'enseignement donné aux néophytes comportait l'obligation d'apprendre (évidemment par cœur) les vertus à pratiquer et

---

4. Ainsi : *jejunare* = 1 ; *panem dare egenti* = 2 ; *nudum vestire* = 3 ; *aegrotos visitare* = 4 ; *discordantes concordare* = 5 ; *mortuos sepelire* = 6.

Saint Léon, dans son deuxième sermon pour le carême (*Sources chrétiennes*, 49 ; Paris 1957, p. 36) énumère trois œuvres de miséricorde dans l'ordre suivant : *pauperes reficere, ...nudos vestire, ...infirmos visitare* (litt. *Laetemur in refectionibus pauperum... Jucundemur in vestitu eorum quorum nuditatem indumentis necessariis texerimus. Sentiant humanitatem nostram aegretudines decumbentium...*). Ceci confirme l'aspect baptismal, semble-t-il, du chapitre IV de la Règle de saint Benoît.

les vices à éviter. C'est sans doute dans cette direction qu'il faut chercher l'origine de nos trois textes.

Il semble donc que le texte de S. Augustin a été la source de S. Benoît (et, — ou, — du Maître, si l'on accepte la dépendance de S. Benoît à l'égard du Maître ou celle des deux d'une source commune), de préférence au texte de S. Matthieu (25, 36) que citent Butler et Hanslik : *nudus et cooperuistis me, infirmus et visitastis me.*

Abbaye N.-D. de Saint-Remy, Rochefort. EUGÈNE MANNING O. C. R.

2. « Ecclesiam adunare » in Cassiodorus

In his excellent article, *Ecclesiam adunare*, which appeared in *Recherches de Théologie ancienne et médiévale* 27 (1960) 20-28, P. J. Gribomont states that according to the *Thesaurus linguae latinae* the word *adunare* is found in connection with *ecclesia* only in the writings of Cyprian and in Zeno of Verona. I wish to add some further information concerning this phrase.

In A. D. 538, Cassiodorus published as the cap-stone of his political career and the beginning of his religious writings, the short treatise *De anima* [1]. In chapter XI of this work, *De positione corporis*, Cassiodorus discusses the parts of the body, their functions, and their religious significance[2]. In concluding this description, Cassiodorus states that while certain parts of the body have different duties and are placed in different areas of the human form, nevertheless they are all joined together in a perfect harmony so that they are all necessary to one another. As proof of this, Cassiodorus compares the body to the Church, quoting the Apostle Paul as his authority. The passage runs [3] :

> Sed cum membra singula diuersa corpori praebere uideantur officia, aliudque nobis sublime, aliud mediocre, aliud sit in ultimo constitutum, in tantam complexionis gratiam conuenerunt ut omnia sint necessaria, omnia probentur accomoda, sicut Apostolus ait, cum Ecclesiam de studio caritatis adunaret : *non potest dicere oculus manui... his honorem abundantiorem circumdamus* (*I Cor.* 12, 21-23).

The construction of *adunare aliquem de* is not attested elsewhere as far as I can tell. The manuscript tradition shows that certain scribes had difficulty with the entire phrase, for in place of *adunare* a sub-branch of the tradition (as represented by MS *L, Leiden B. P. L. 85*) reads *admoneret.*

---

1. PL 70, 1279-1308 ; I recently edited this text from the manuscripts ; see J. W. HALPORN, *Magni Aurelii Cassiodori Senatoris Liber de Anima*, in *Traditio* 16 (1960) 39-109. The references to chapters and lines below are to this edition.

2. Much of what Cassiodorus says on this subject is taken from LACTANTIUS, *De opificio Dei* (ed. S. BRANDT, CSEL 27, Vienna 1893).

3. *De anima* 11, 81-88 (= PL 70, 1297 B).

Another branch, represented by MS *Z* (*Paris Nat. lat. 2185 A*) changed *de* to *dei* (as Garet's edition in PL reads) [4].

The main sources of Cassiodorus' discussion of the soul in *De anima* are St. Augustine's treatises on psychology [5], yet he was clearly acquainted with the writings of Cyprian as the *Institutiones* show [6]. It is improbable, however, that here, in this passage, Cassiodorus reflects his reading of the African Church Father. The word *adunare*, as P. Gribomont shows [7], was used in circles with which Cassiodorus was well acquainted [8].

How are we to explain this unusual phrase here in *De anima* ? Cassiodorus is either using a reminiscence of the phrase in the Canon or, as I believe, considering that the context where *Ecclesiam adunare* appears is a Biblical quotation, he is quoting from a *Vetus Latina* text where *adunare* is used as a synonym of *συνάγω*.

Indiana University, Bloomington, Indiana. JAMES W. HALPORN.

3. Du nouveau sur Pierre Riga ?

Préparant (en collaboration avec une équipe d'étudiants et d'anciens étudiants de l'Université de Leiden) une édition de la *Bible* de Macé de la Charité [1], j'ai été attiré par le titre prometteur d'un article de P. Glorieux : *Du nouveau sur Pierre Riga ?* [2]

Il s'agit, dans cet article, d'une lettre [3] écrite à la fin du XII[e] siècle, par un Champenois, Champenois malechanceux, on peut le dire, qui — se rendant à Liège, où se mourait son frère — fit, à Namur, une chute de cheval qui faillit lui coûter, sinon la vie, du moins le plus clair de ses pos-

---

4. J. Garet clearly found the reading *dei* in *Rouen 490*, a MS containing both the *Variae* and *De Anima* as well as the *Institutiones*. See *Variae* (ed. TH. MOMMSEN, MGH, *Auct. Ant.* 12, Berlin 1894, n° 39-40) ; *Institutiones* (ed. R. A. B. MYNORS, Oxford 1937, XLIV).

5. See HALPORN, *op. cit.*, 48-50.

6. Written at the monastery of Vivarium which Cassiodorus founded ca. 550 (see L. W. JONES, trans., *An Introduction to Divine and Human Readings*, New York 1946, 22). Cassiodorus refers directly to *De oratione dominica* at *Instit.* I, 19 (ed. MYNORS 58, 16-20) ; the *Letters* of Cyprian were probably also to be found there (cf. ed. MYNORS 84, 12).

7. *Op. cit.* 22 f.

8. For Cassiodorus and his friendship with Pope Vigilius, see A. VAN DE VYVER, *Cassiodore et son œuvre*, in *Speculum* 6 (1931) 255-256.

1. Cf. P. E. BEICHNER, *The Old French Verse Bible of Macé de la Charité, a Translation of the « Aurora »*, dans *Speculum* 22 (1947) 226-239.

2. *Rech. Théol. anc. méd.* 24 (1957) 155-161.

3. P. p. H. OMONT, dans *Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque nationale*, t. XXXIX, 1, Paris 1909, 24-27 : *Lettre relative aux œuvres d'un auteur champenois de la fin du XII[e] siècle.*

sessions et revenus. Car on avait semé le bruit que le malheureux en mourrait, sur quoi ses biens avaient été distribués. L'intervention de l'évêque Guillaume (-aux-Blanches-Mains), sollicité en faveur du clerc par le Comte (Henri II) de Champagne, est nécessaire pour que le Champenois recouvre ses biens. Il nous donne ces détails, intéressants sans doute, dans la lettre en question ; ce qui est plus important c'est que l'auteur fait suivre une énumération assez impressionnante des ouvrages qu'il a écrits.

Or Mgr Glorieux, grâce à cette bibliographie, croit pouvoir avancer que l'anonyme champenois du XII^e siècle n'est autre que Pierre Riga, surtout connu comme auteur de l'*Aurora*.

Après avoir énuméré plusieurs traités de grammaire, de dialectique etc. [4], le Champenois écrit [5] :

> Addidimus etiam Pentateucum metrice ; perstrinximus et librum Josue, Judicum, Regum, Cantica canticorum, Machabeorum, Jheremie, Ysaie, Tobiam vero a principio usque ad finem historice et allegorice, Daniel, Judith, preterea Hester metrice. Cum nil intactum nostri liquere magistri, omnes auctores perlegimus et potiores hiis in plerisque transcurrimus expositores. Et cum duo Testamenta tribus ordinibus distingantur, Vetus hiis : Lege, Prophetis, Agiographis ; Novum vero hiis : Evangelio, Apostolis, Agiographis, legendo vel audiendo pleraque transcurrimus. Nunc metrice, nunc prosaice tetigi latus omne historie veteris historieque nove...

« Or c'est le même contenu, et le même ordre, à trois exceptions près, que l'on retrouve chez Pierre Riga » nous dit Mgr Glorieux [6].

Est-ce vrai ? Il y a l'omission de *Ruth* (en effet il n'est pas impossible que l'auteur, tout simplement, l'ait oublié), la transposition des *Machabées* (qui pourrait être négligée à la rigueur), l'omission de *Jérémie* et *Isaïe*... [7] Là il faut dire que je ne suis plus.

Si quelques manuscrits de l'*Aurora* contiennent les *Lamentationes Jeremie*, nous savons d'autre part que Petrus Riga n'en est pas l'auteur [8] (pas plus que Gilles de Paris, qui, entre 1200-1208, donnera deux éditions corrigées et augmentées de l'ouvrage de Pierre).

Comment alors supposer que le Champenois, auteur de la lettre, ne soit autre que Pierre Riga ? Et ce n'est pas tout. Toujours selon le P. Beichner [9] Pierre aurait donné, entre 1170 et la fin du XII^e siècle, trois « éditions » différentes de l'*Aurora*, c'est-à-dire :

1) les cinq livres du *Pentateuque*, *Josué*, *Juges*, *Ruth*, *Rois* (I-IV), *Machabées* et les *Évangiles* (« ending with a treatment of the Sermon on the Mount and a concordance of the seven petitions of the Pater noster, the seven gifts of the Holy Spirit, and the beatitudes ») ;

---

4. Et que P. Glorieux s'ingénie à attribuer à Pierre.
5. Cf. H. Omont, *op. cit.*, p. 27.
6. *Op. cit.*, p. 156.
7. *Op. cit.*, p. 157.
8. Cf. P. E. Beichner, *op. cit.*, p. 228, note 10 : « I believe that neither Petrus Riga nor Aegidius wrote either the *Lamentationes Ieremie*, which is found but rarely, or the *Cantica canticorum beate Marie*... »
9. *Op. cit.*, p. 228, note 9.

2) les mêmes livres, auxquels Pierre ajoute : *Esther, Judith, Tobie, Daniel*, le reste des *Évangiles*, puis « Récapitulations » ;

3) les mêmes, auxquels Pierre ajoute finalement les *Actes des Apôtres*, le *Cantique des Cantiques* et *Job*.

Comment se peut-il dans ce cas que l'auteur de la lettre, qui entre tellement dans les détails quant il s'agit des livres de l'Ancien Testament, s'exprime en termes si vagues sur la partie du Nouveau ? Et même on se demande s'il en parle... puisque sa phrase : « Nunc metrice, nunc prosaice tetigi latus omne historie veteris historieque nove » admet plus d'une possibilité.

La lettre est d'entre 1180-1192 ; il est donc possible que, au moment où il l'a écrite, l'auteur n'ait pas encore terminé la partie du Nouveau Testament qu'il entend traiter... et que par là il n'en parle pas (ou seulement en termes vagues). Mais n'est-ce pas en contradiction avec le fait — avancé par le P. Beichner — que le *Cantique des Cantiques, écrit en dernier lieu*, se trouve mentionné dans la lettre ?

Il y a ici quelque chose qui cloche : ou bien la répartition en trois « éditions », établie par le P. Beichner est inexacte (et nous n'avons aucune raison de l'admettre) ou bien, si le Champenois n'est autre que Pierre Riga,

— il oublie de mentionner *Ruth* (qui appartient à la 1e « édition ») ;

— il se dit auteur d'un livre qu'il n'a, probablement, pas écrit (*Jheremie*) ;

— il se dit auteur d'un livre (*Ysaie*) que ne mentionne aucun des manuscrits de l'*Aurora* que j'ai pu consulter ou dont j'ai pu vérifier le contenu [10].

Y a-t-il lieu de s'étonner que la liste de la lettre présente « le même contenu, et le même ordre, à trois exceptions près, que l'on retrouve chez Pierre Riga » [11] ?

Puisqu'il s'agit des livres de la Bible le contenu ne saurait varier beaucoup, ni l'ordre dans lequel ces livres se présentent.

Mgr Glorieux se demande finalement [12] s'il est « vraisemblable, dans ces conditions, qu'une œuvre de telles proportions ait été entreprise simultanément par deux auteurs qui devaient vivre tout près l'un de l'autre ; que, chose étrange, rien n'ait survécu et ne soit parvenu de la Bible versifiée du clerc anonyme ; et que seule demeure connue, reprise d'ailleurs dans une foule [13] de manuscrits, l'*Aurora* de Pierre Riga ? »

---

10. Entre autres *Bruges, Stadsbibl. 90* ; *Cambridge, Corpus Christi Coll. 83 (E 1)* ; *Londres, Brit. Mus. Royal 2.D.23* ; *ibid., Harl. 747* ; *Cambrai 393* ; *Leiden, B. P. L. 137 E* ; *Deventer, Athen. Bibl. 1708* ; *Utrecht, Ms. 1 M 17* ; *Utrecht, Ms. 3 C 10* ; le ms. (XIIIe s.) en vente chez Thomas, Bookseller, Bournemouth, et qui provient de la collection du Duc de Sussex. D'ailleurs Macé de la Charité, qui traduit si fidèlement l'*Aurora*, n'a pas non plus ce livre.

11. P. Glorieux, *op. cit.*, p. 156.

12. *Ibid.*, p. 157.

13. Une enquête récente faite par M. H. van der Krabben et moi-même a établi nettement que la longue liste des manuscrits de l'*Aurora* qu'on trouve dans F. Stegmüller n'est point complète.

Que deux clercs y travaillent en même temps ne me semble pas impossible ; ce qui paraît difficile à comprendre c'est, en effet, le silence complet (jusqu'ici) sur l'« autre » texte.

Je voudrais pouvoir partager l'opinion de Mgr Glorieux (infiniment plus compétent que moi) et ajouter aux bagages littéraires de Pierre, peu minces déjà, les onze numéros dont il est question dans la lettre. Cependant il me semble que — jusqu'à nouvel ordre — il est difficile d'admettre que la lettre apporte « du nouveau sur Pierre Riga ».

Leiden. J. R. Smeets.

Comptes rendus

Lexikon für Theologie und Kirche. Zweite, völlig neu bearbeitete Auflage herausgegeben von J. Höfer und K. Rahner. Bd. VI : *Karthago bis Marcellino.* — Freiburg i. Br., Herder, 1961 ; in 4, 16* p. et 1376 col. Mk. 77, rel. 86.

Cette nouvelle édition comprend des articles nouveaux, par exemple *Kerygmatische Theologie, Legio Mariae,* sans parler des notices consacrées aux savants disparus depuis une vingtaine d'années (*Ladeuze, Lebreton, Lefort* etc.). Mais les articles anciens ont été complètement refondus. Ainsi *Liturgie* a été refait par plusieurs collaborateurs nouveaux (B. Fischer, H. J. Schulz, A. Raes). La direction n'a pas hésité à faire appel à des collaborateurs étrangers : R. Janin (*Kryptochristen*), V. Laurent (*Kyprios*), C. Mohrmann (*Latein*), A. Frutaz (*Magnus*), H.-Ch. Puech (*Manichäismus*) etc.

Le rythme auquel paraissent les volumes témoigne d'une excellente organisation et nous pouvons espérer que cette nouvelle édition, commencée en 1957, sera terminée dans quatre ou cinq ans. On ne saurait assez louer les directeurs du *Lexikon* d'avoir résisté à la tentation de donner plus d'ampleur aux articles. Ce qu'on cherche dans une encyclopédie, ce ne sont pas des traités qui épuisent une question, mais une première orientation et une bibliographie bien à jour. A ce point de vue, nous sommes très bien servis : elle est à jour jusqu'en 1960.

B. Botte.

Bibliothecae Apostolicae Vaticanae codices manu scripti recensiti. Codices Vaticani Latini. Codices 2118-2192. Recensuit A. Maier. — In Bibliotheca Vaticana, 1961 ; in 4, x-250 p.

Peu à peu le fonds latin de la Bibliothèque vaticane se révèle avec ses trésors. Nous possédions jusqu'ici la description des nos *1-1266, 1461-2059, 9852-11000.* Mlle M. décrit les nos *2118-2192.* Elle a pris comme modèle le catalogue des nos *679-1134* dressé par Mgr A. Pelzer, dont nous avons souligné les mérites exceptionnels (voir *Rech. Théol. anc. méd.* 3, 1931, p. 456-457 ; 5, 1933, p. 438-439). C'est dire la valeur du catalogue de Mlle M. Le secteur du fonds latin qu'elle décrit contient presque exclusivement des commentaires sur les écrits d'Aristote. On y rencontre peu d'auteurs du XIIIe siècle : Albert le Grand, Pierre d'Auvergne, Gilles de Rome, Henri Bate de Malines. La plupart des commentateurs appartiennent aux deux siècles suivants. Ceux de Paul Nicoletti occupent 15 manuscrits (*2120-2134*) ; parmi les autres, il faut citer ceux de Walter Burley, Gaëtan de Thiene, Jean Buridan, Henri d'Allemagne. Les écrits d'Aristote commentés sont avant tout ses ouvrages de logique, son Éthique, sa Politique, sa Physique. Signalons le no *2186* qui contient des écrits de Dominique Gundisalvi, Algazel, Alkindi, Avicenne et autres. On rencontre aussi des ouvrages personnels de logique, parfois des questions philosophiques : de Bernard de Trilia (no *2188*),

de Walter Burley (nos *2146, 2151*), de Thierry de Vriberg (no *2183*). A souligner aussi l'intérêt des nos *2172-2173*, qui contiennent le commentaire sur l'Éthique de maîtres « averroïstes » de Paris. On appréciera hautement la table unique contenant les noms propres et les écrits, table qui s'inspire aussi de celle de Mgr A. Pelzer. O. Lottin.

G. Meyer, M. Burckhardt. *Die mittelalterlichen Handschriften der Universitätsbibliothek Basel. Beschreibendes Verzeichnis.* Abt. B : *Theologische Pergamenthandschriften*, Bd. I : *Signaturen B I 1-B VIII 10.* — Basel, Verlag der Universitätsbibliothek, 1960 ; in 8, xlvii-882 p. Fr. 185.

La Bibliothèque de l'Université de Bâle est fort riche en manuscrits du moyen âge : près de 2000. En dehors des anciens inventaires manuscrits (par J. C. Pfister, par J. Zwinger etc.), il n'existait jusqu'à présent que quelques relevés provisoires ou partiels : G. Haenel pour une vue d'ensemble ; W. Vischer pour les chroniques ; W. Wackernagel, puis G. Binz pour les manuscrits allemands ; H. Omont pour les manuscrits grecs ; J. Richter pour le fonds musical ; K. Escher pour les miniatures ; enfin G. Morin pour un choix de manuscrits latins.

Depuis 1947 les auteurs du nouveau catalogue ont travaillé à la préparation de ce vol. I des *Theologische Pergamenthandschriften*, qui est un modèle, peut-être trop parfait, puisque le temps qu'il a mis à naître a forcément privé de nombreux travailleurs de la possibilité de recourir aux trésors de Bâle. Ceci est moins un reproche d'ailleurs qu'un hommage, puisque cela classe les auteurs parmi les tout grands catalogueurs, les A. Pelzer, les A. Wilmart, les V. Rose et quelques autres.

Les 197 manuscrits passés au crible au cours de ces 882 pages, — soit une moyenne de quatre pages et demi par manuscrit, — forment la bonne moitié des 321 codices théologiques retenus pour la section B. Pour ne pas trop déroger aux immatriculations reçues, on a laissé un nombre assez notable de parchemins théologiques à leur place traditionnelle. Ils seront catalogués avec les sections A, AN, N, O, dont quelques numéros sont déjà connus par ailleurs, notamment par les brèves notices de dom G. Morin.

En comparant les notices de dom Morin, — souvent imprécises et parfois inexactes, — avec le travail de MM. M. et B. on se rend compte du grand service rendu aux chercheurs : analyses exhaustives, identifications aussi précises que possible, bibliographie abondante, descriptions détaillées. L'information est si riche qu'il a fallu recourir, pour ne pas grossir démesurément le volume, à un grand nombre d'abréviations et de sigles. Ce qui offre évidemment bien des inconvénients.

Les manuscrits de Bâle n'appartiennent pas à la catégorie de ce qu'on pourrait appeler les parchemins précieux ou rares. Les plus anciens datent du IXe siècle et la plupart des XIIIe, XIVe et XVe. Il y a beaucoup de textes bibliques, patristiques et liturgiques, mais surtout des écrits scolastiques. Quelques-uns d'entre eux ont cependant déjà permis aux spécialistes-éditeurs d'améliorer leurs textes. D'autres rendront le même service à l'avenir, croyons-nous, grâce à ce nouveau catalogue.

La tâche de MM. M. et B. a été notablement facilitée, — nous apprennent-ils eux-mêmes p. XIII-XVI, — par le fait que les manuscrits de Bâle proviennent presque exclusivement de deux fonds anciens, conservés pour ainsi dire intacts et repris en pleine efflorescence : celui des Dominicains et celui de la Chartreuse. Par contre-coup, le présent catalogue sera une mine précieuse pour les historiens des deux maisons religieuses.

Une remarque pour finir : les indications de date, d'auteur et de titre ne permettent pas toujours de distinguer avec précision entre le donné sûr du manuscrit et l'interprétation des catalogueurs. Ainsi, pour ne citer que deux exemples : *B.I.8* est intitulé *Alexander de Hales Summae theologicae liber 3*, ce qui n'est ni authentique, ni exact ; *B.VI.13*, XI^e s., renvoie sous le n° 2 à la *Glossa (ordinaria)* ce qui n'est guère probable. Les gloses de ce manuscrit doivent être normalement du XII^e s. M. Cappuyns.

Ch. Samaran, R. Marichal. *Catalogue des manuscrits en écriture latine portant des indications de date, de lieu ou de copiste.* T. I : *Musée Condé et Bibliothèques parisiennes.* Notices établies par M. Garand et J. Metman, avec le concours de M.-Th. Vernet (Comité international de paléographie). — Paris, Centre National de la Recherche Scientifique, 1959 ; 2 vol. in 4, XIX-505 p. et 193 pl.

Lors du premier « Colloque international de paléographie latine », à Paris en 1953, il avait été conclu à la nécessité, avant tout autre projet, — concernant la nomenclature des écritures, — de publier un « catalogue photographique des manuscrits datés » (voir *Rech. Théol. anc. méd.* 24, 1957, 194). Les deux volumes que nous accueillons aujourd'hui témoignent à la fois du courage persévérant et du choix judicieux des promoteurs de l'entreprise.

Comme l'expliquent dans les pages d'introduction M. S. et M. M., il n'eût pas été possible, dans un délai raisonnable, de refaire ni de compléter la description détaillée de tous les manuscrits antérieurement datés, localisés ou individualisés. On s'est donc contenté, pour un certain nombre de manuscrits (287), de notices sommaires et on a renoncé pour un plus grand nombre encore, — notamment pour les manuscrits postérieurs à 1450, — à la reproduction photographique.

Malgré cette sélection indispensable, il va de soi que nous ne trouvons encore dans ces deux volumes qu'une infime partie du matériel envisagé. Car après le Musée Condé et les bibliothèques parisiennes, il reste pour la seule France la Bibliothèque nationale, — qui fera l'objet des prochains volumes, — et l'ensemble des bibliothèques départementales. Mais, grâce à la discrimination objective qu'on veut pratiquer, grâce aussi à un appel efficace à la collaboration internationale, nous pouvons attendre avant longtemps le résultat final de cette précieuse entreprise parisienne.

Que dire de plus au sujet de ces beaux volumes (puisqu'on nous demande de faire des suggestions) ? Eh bien, trois choses :

1. C'est une excellente idée d'avoir classé les « notices » par ordre de cote et les « reproductions » par ordre de date. Mais c'est peut-être un luxe superflu d'avoir imprimé les feuilles de notices d'un côté seulement afin de permettre le découpage et l'assemblage à des fins personnelles qui heurtent quelque peu le sens bibliographique ;

2. Le catalogue s'arrête au XVI^e siècle, mais il n'est pas fait mention du point de départ. Est-il vraiment utile de reprendre les manuscrits antérieurs au IX^e siècle, décrits et reproduits dans les *Codices Latini antiquiores* de E. A. Lowe ?

3. Est-il opportun d'introduire dans le catalogue des manuscrits dont la date proposée est discutable, tels : *Mazarine 2009*, que je daterais volontiers du X^e s. ou même du IX^e finissant ; *Mazarine 1641*, qui est à mon avis du XI^e s. tout court ; *Chantilly 739-40*, qui appartient pour moi au XI^e siècle ?

M. Cappuyns.

E. A. Lowe. *English Uncial.* — Oxford, Clarendon Press, 1960 ; in f., VII-29 p. et 40 pl. Sh. 75.

M. L. est, on le sait, le grand spécialiste des écritures onciales et précarolingiennes. Ses publications sur divers fonds, *scriptoria* et manuscrits célèbres, ses recueils surtout de *Codices Latini antiquiores* sont indispensables à quiconque s'occupe des anciens manuscrits et de l'ancienne littérature occidentale.

Le présent volume complète et enrichit considérablement son œuvre. L'onciale anglaise revêt, en effet, dans l'histoire des écritures une importance particulière : elle est en même temps l'héritière des meilleures traditions continentales et la source d'un renouveau qui ne manque ni d'originalité ni de diffusion à travers tout l'Occident.

Le magnifique recueil de fac-similés que voici réunit les plus beaux spécimens de l'onciale insulaire entre le VII^e^ et le IX^e^ siècle, sans exclure quelques codices exécutés sur le continent par des scribes anglo-saxons ou sous leur influence directe. A ce dernier égard, les critères appliqués par M. L. sont sévères : les codices retenus doivent, d'une part, offrir diverses caractéristiques insulaires, d'autre part, ne trouver leur place dans aucun « style » continental. En outre, M. L. joint à son recueil quelques codices plus anciens d'origine italienne (pl. I-IV) qui ont dû servir de modèles dans l'île anglo-saxonne. Je m'étonne que, parmi ces codices, il n'ait pas retenu le *Codex Fuldensis* (*Fulda Landesbibl. 1*, du VI^e^ s.), dont il fait grand cas par ailleurs, ni l'un ou l'autre vestige de l'atelier de Cassiodore dont certains témoins ont été transcrits à Wearmouth-Jarrow.

Les notices qui commentent les 40 planches (47 manuscrits) donnent les indications essentielles, avec renvoi, pour le surplus, aux *Codices Latini antiquiores*, à une dizaine d'exceptions près : XIV *Cambridge Univ. Ff. 5.27* ; XVIII *Namur Arch.* ; XXI-XXIII *Londres Brit. Mus. Cott. Aug. II. 2, II. 29* et *II. 3* ; XXXVII *Leningrad Lat. F. V. I. 3* ; XXXVIII *Leningrad Lat. Q. V. I. 18* et *Londres Brit. Mus. Cott. Tib. A. XIV* ; XL *Berlin Theol. lat. fol. 356, 366* et *480*.

Tous ces témoins illustrent l'écriture et, dès lors, la culture anglo-saxonne. Ils intéressent non seulement l'histoire insulaire, mais aussi le continent qui, lors de la renaissance carolingienne, sera largement tributaire des îles. Mais parmi eux certains se distinguent pour d'autres raisons encore. Je n'en retiens que l'*Amiatinus* (*Florence Laur. Amiat. I*), auquel M. L. consacre une bonne partie de sa préface. Voici pourquoi.

L'*Amiatinus*, qui contient le texte vulgate de la Bible a été écrit avant 716 à Wearmouth-Jarrow. M. L. le considère à bon droit comme le type même de l'onciale anglo-saxonne. Mais il s'insurge résolument contre l'opinion déjà ancienne et récemment remise en valeur par M. F. Masai, selon laquelle l'*Amiatinus* aurait été écrit en Angleterre par des scribes italiens. M. L. n'a pas de peine, je crois, à montrer qu'il faut abandonner cette thèse et que l'*Amiatinus* doit être considéré, sans hésitation, comme le témoin par excellence de l'onciale proprement anglo-saxonne.

Une remarque cependant. L'*Amiatinus* copiant, à mon avis, un modèle cassiodorien écrit lui aussi en onciale, il me semble normal d'admettre que les copistes anglo-saxons n'ont pas échappé entièrement à l'influence directe de ce modèle italien. Bien plus, je suis tenté de croire que même les manuscrits insulaires qui annoncent ou préparent, d'après M. L., l'onciale de l'*Amiatinus* (pl. VI-VII, XIII etc.) peuvent dépendre de modèles cassiodoriens. Il n'est pas douteux, en effet, que Benoît Biscop, Céolfrid et d'autres sans doute n'aient acquis à Rome plusieurs codices d'origine vivarienne. M. CAPPUYNS.

N. R. KER. *English Manuscripts in the Century after the Norman Conquest* (The Lyell Lectures 1952-3). — Oxford, Clarendon Press, 1960 ; in f., XIV-67 p. et 29 pl. Sh. 63.

Les 57 fac-similés qui illustrent ce beau volume représentent d'une manière assez complète l'écriture livresque, en Angleterre, entre les années 1066 et 1180. Ce premier siècle qui suit la conquête normande est important à plus d'un égard : il marque la transition entre l'écriture carolingienne et la gothique ; mais, surtout, il combine petit à petit le style insulaire avec le continental.

Dans les *Lectures* d'accompagnement, M. K., qui est un spécialiste de l'histoire des bibliothèques anglaises du moyen âge, de leur formation et de leurs migrations, parle successivement des collections de l'époque, des *scriptoria* et des particularités graphiques ou techniques. Le ch. IV et l'appendice I sont consacrés à quelques manuscrits particulièrement significatifs, notamment au fameux *Rouleau mortuaire du bienheureux Vital* (*Paris, Arch. nat.*, édité en fac-similé par L. Delisle en 1909), où figurent de nombreux spécimens d'écritures anglaises pour les années 1122-23.

L'exposé est conçu à la manière synthétique, avec abondantes références non seulement aux planches de ce volume mais aussi aux fac-similés publiés ailleurs, et au total à plus de 300 manuscrits. Regrettons cependant que M. K. n'ait pas, à l'exemple de E. A. Lowe, accompagné son propre choix de fac-similés de notices descriptives. M. CAPPUYNS.

M. MORREALE. *El libro de Tobías según los manuscritos escurialenses* (Universidad de Chile). — Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1960 ; in 8, 60 p.

Du XIII^e^ au XV^e^ siècle la Bible fut traduite en langue castillane pour l'enseignement et l'édification des laïcs. M^lle^ M. édite deux traductions anciennes du livre de Tobie d'après les manuscrits *I-j-8* (XIV^e^ siècle) et *I-j-4* (XIV^e^ ou XV^e^ siècle) de la Bibliothèque de l'Escurial. L'étude assez importante (p. 29-55) qui accompagne cette édition est consacrée au caractère propre des deux traductions, ainsi qu'à leurs particularités phonétiques, morphologiques, lexicologiques et grammaticales. C. VAN PUYVELDE.

Biblia polyglotta Matritensia. Series VIII : *Vulgata Hispana.* L. 21 : *Psalterium S. Hieronymi de hebraica veritate interpretatum.* Editio critica curante TH. AYUSO MARAZUELA. — Matriti, Consejo superior de investigaciones científicas, 1960 ; in f., XV-298 p. Pes. 750.

On pourrait se demander pourquoi faire une nouvelle édition de ce psautier, alors que celle de dom H. de Sainte-Marie ne date que de 1954 (voir *Rech. Théol. anc. méd.* 23, 1956, 143-144). M. A. essaie de nous l'expliquer par la nécessité d'inclure ce psautier dans la Polyglotte et par le but spécial qu'il poursuit : reconstituer le texte ou psautier tel qu'il est arrivé en Espagne au temps de saint Jérôme. Il a donc écarté les manuscrits les plus anciens, comme le *Vat. Regin. lat. 11* et l'*Amiatinus* (*Florence Laur.*). J'avoue ne pas très bien comprendre ce point de vue. Si l'exemplaire qui est arrivé en Espagne était conforme à l'original, il n'y a pas de raison d'écarter les manuscrits étrangers à l'Espagne, et si cet exemplaire avait quelques petites variantes, je ne vois guère d'intérêt à les relever. Cela ne méritait pas un travail aussi considérable. Les différences entre les deux éditions sont d'ailleurs minimes. Là où la nouvelle s'écarte de celle de dom de Sainte-Marie, c'est généralement, pour autant que je puis en juger, une influence de l'ancien psautier mozarabe. Je ne crois donc pas cette édition meilleure. Elle est de plus d'une consultation difficile. M. A. a divisé ses 27 manuscrits en plusieurs familles ; toutefois dans l'apparat les témoins sont cités, non d'après les

groupes textuels, mais d'après l'ordre numérique des sigles, chaque manuscrit étant désigné par un chiffre. En outre l'apparat est toujours positif. C'est-à-dire que, lorsqu'il y a une variante individuelle, il faut tout d'abord citer tous les autres témoins. Ainsi *Ps.* 94, 20, un seul manuscrit porte *particebs*. Cela donne dans l'apparat : *particeps* 13 15 21 24 25 28 48c 51 55 72 73 74 84 89 93 94 95 129 176 MS *particebs* 48*. Avec un pareil système, il n'est pas étonnant que l'apparat prenne plus de la moitié de la page. Il ne contient cependant aucune indication ni sur l'hébreu ni sur la *vetus latina* (*hispana*), ce qui cependant doit intervenir dans le choix des leçons. Je regrette que M. A. ait consacré une telle somme de travail à une édition qui ne s'imposait pas et qui ne nous apprend rien, car les variantes propres du texte espagnol sont parfaitement indiquées dans l'édition de dom de Sainte-Marie par le groupe *CMB*. Il serait beaucoup plus intéressant d'avoir l'édition des livres de la *vetus hispana*. B. Botte.

E. Hennecke. *Neutestamentliche Apokryphen in deutschen Übersetzung*. 3., völlig neubearbeitete Auflage, herausgegeben von W. Schneemelcher. Bd. I : *Evangelien*. — Tübingen, J. C. B. Mohr, 1959 ; in 8, VIII-377 p. Mk. 19.60, rel. 24.

Le manuel de Hennecke, paru en 1904 et réédité en 1924, a été entièrement renouvelé sous la direction de M. Schneemelcher, aidé d'une équipe de savants dont les plus connus sont J. Jeremias, P. Vielhauer, H. Duensing, H.-Ch. Puech et O. Cullmann. La matière est devenue tellement considérable qu'on l'a présentée en deux tomes.

Le premier, consacré aux évangiles apocryphes, s'ouvre par une histoire ancienne du canon du Nouveau Testament. Nous y relevons une définition empirique de l'apocryphe du Nouveau Testament : « un écrit qui n'a pas été repris dans le canon, mais qui soit par le titre soit par d'autres éléments prétend avoir la même valeur que les écrits canoniques et qui du point de vue de la forme continue et développe les genres littéraires créés par le Nouveau Testament, tout en y mêlant quelques éléments étrangers » (p. 6).

La matière elle-même est disposée suivant un schéma nouveau. Une section assez brève est consacrée aux paroles de Jésus éparses dans le Nouveau Testament, les Pères et les manuscrits anciens. Plus importante est la collection de fragments sur papyrus se rapportant à des évangiles apocryphes (Papyrus Egerton 2 ; Papyrus d'Oxyrhynque 1, 654, 655, qui contiennent des fragments de l'Évangile de Thomas). Les évangiles judéo-chrétiens sont au nombre de trois : Évangile des Nazaréens, Évangile des Ébionites, Évangile des Hébreux ; leur présentation est précédée d'une bonne introduction par P. Vielhauer. Les sections suivantes concernent l'Évangile des Égyptiens, l'Évangile de Pierre, les entretiens de Jésus avec ses disciples (logion du Codex Freer, *Epistula Apostolorum*, fragment du papyrus copte de Strasbourg). La partie la plus importante en même temps que la plus neuve du recueil porte le titre assez vaste d'Évangiles gnostiques et documents apparentés ; elle est l'œuvre du savant français H.-Ch. Puech, un des meilleurs connaisseurs de la littérature gnostique. Sur les trente-trois textes présentés plusieurs ont été découverts en 1945 dans la bibliothèque gnostique de Chénoboskion près de Nag Hamâdi en Égypte. Ce sont notamment : l'Évangile de vérité, des fragments de la *Sophia Iesu Christi*, le Dialogue de Jésus-Christ, l'Évangile de Philippe, l'Évangile de Thomas, le Livre de Thomas l'Athlète, l'Évangile de Mathias, l'Apocryphe de Jean. Parmi les Évangiles de l'enfance, notons surtout le Protévangile de Jacques, dont la traduction a été renouvelée grâce à la publication récente du Papyrus Bodmer V. Les deux der-

nières sections concernent la parenté du Christ (témoignages bibliques et extra-bibliques) et les œuvres et la passion du Christ (notamment : légende d'Abgar, Évangile de Nicodème, Actes de Pilate, Évangiles de Nicodème, de Barthélemy et de Gamaliel).

Tous ces textes présentés et traduits en entier ou en partie rendront de grands services non seulement aux exégètes, mais aussi aux historiens de l'Église et aux spécialistes de l'histoire de l'art. C. Van Puyvelde.

E. de Strycker S. J. *La forme la plus ancienne du Protévangile de Jacques.* Recherches sur le papyrus Bodmer 5 avec une édition critique du texte grec et une traduction annotée. En appendice les versions arméniennes traduites en latin par H. Quecke S. J. (Subsidia hagiographica, 33). — Bruxelles, Société des Bollandistes, 1961 ; in 8, x-480 p. Fr. 400.

Le *Protévangile de Jacques* n'était connu dans son ensemble que par des manuscrits dont aucun n'est antérieur au IX^e siècle. La publication du papyrus Bodmer V, du III^e siècle, ne pouvait manquer de tenter quelque philologue de faire une nouvelle édition critique (celle de Tischendorf date de 1876) et étudier le texte de plus près. Le P. de S. n'a pas perdu de temps, et il arrive bon premier. Restera-t-il encore quelque chose à dire après cette étude exhaustive ? On pourra bien discuter des détails ou des prises de position de l'éditeur. Mais je pense que personne, d'ici longtemps, n'éprouvera le besoin d'une autre édition critique. L'éditeur a pris pour base le papyrus Bodmer V, transcrit page par page, mais corrigé de ses fautes certaines. Elles sont d'ailleurs nombreuses, et le P. de S. est trop bon philologue pour croire que le plus ancien manuscrit a nécessairement le meilleur texte. Ainsi l'éditeur du papyrus, M. M. Testuz, avait admis sans plus que la forme brève des chapitres 18-21 était la forme primitive. Le P. de S. croit au contraire que c'est la forme longue des manuscrits du IX^e siècle qui est authentique. C'est probablement le point qui sera le plus discuté. Cependant, malgré les nombreuses fautes du papyrus, le P. de S. lui reconnaît une fidélité relative, particulièrement pour les citations évangéliques. Les autres témoins ont conformé ces citations au texte canonique, tandis que le papyrus a gardé les formes aberrantes de l'original. A mon avis, le P. de S. va parfois trop loin dans sa confiance dans ce témoin. Qu'il imprime sans sourciller en 37,1 (p. 144) le monstre *ἤλθωσιν* me paraît dépasser la mesure. On rencontre des indicatifs aoristes à la 3^e personne du pluriel en *-οσαν* ou en *-ασι* ; jamais on n'en a trouvé en *-ωσι*. Il aurait été plus normal de corriger en *ἦλθασιν*, forme qui revient plusieurs fois dans le papyrus (21,6 et 11, 46,7 : *ἀπέλθασιν*). Il y aurait d'autres détails de ce genre à discuter, mais cela nous entraînerait trop loin. L'apparat, qui tient compte de 22 manuscrits grecs, des versions et d'un certain nombre de remaniements, fournit ample matière à réflexions.

Dans les études qui suivent le texte et la traduction, le P. de S. a abordé les problèmes critiques. J'ai déjà signalé celui qui concerne le choix entre le texte long et le texte bref. Il y a aussi celui des sources, résolue par Harnack au moyen de la théorie des trois documents, théorie dont le P. de S. montre l'inconsistance. Même réserve justifiée pour l'utilisation du *Protévangile* par saint Justin. Quant au problème du lieu d'origine, le P. de S. se prononce pour l'Égypte. C'est à mon avis la partie la plus faible. Que la pauvreté dans l'usage des particules empêche de placer la rédaction en Grèce, dans les îles et en Asie proconsulaire, c'est un argument qui n'est nullement convaincant. D'autre part les copticismes sont trop peu caractéristiques ou trop peu nombreux pour trancher la question. Que

l'ignorance de la géographie de la Terre sainte exclue un chrétien de Palestine, c'est très juste. Mais de quel droit étendre ce principe à la Syrie ? Mieux vaut dire que nous ignorons la patrie de l'auteur.

On ne peut que féliciter le P. de S. pour ce beau travail. On pourrait même trouver que l'auteur est trop généreux et qu'il nous donne plus que nous ne demandions. Il n'était pas indispensable de noter tous les phénomènes linguistiques qui se retrouvent dans la koïnè. Mais nous ne pouvons nous plaindre : mieux vaut trop que trop peu. B. Botte.

Philon d'Alexandrie. *Œuvres.* 1 : *Introduction générale. De opificio mundi.* Introduction, traduction et notes par R. Arnaldez. 9 : *De agricultura.* Introduction, traduction et notes par J. Pouilloux. 27 : *De praemiis et poenis, de exsecrationibus.* Introduction, traduction et notes par A. Beckaert. — Paris, Éditions du Cerf, 1961 ; 3 vol. in 8, 259, 101 et 129 p. Fr. 15.60, 9.60 et 12.60.

On ne peut que se réjouir de voir paraître enfin une traduction française de l'œuvre entière de Philon, travail énorme auquel s'est attelée toute une équipe de spécialistes. Les différents traités sont édités quand ils sont prêts, sans souci de l'ordre systématique selon lequel est dressée la liste de l'ensemble. En tête du premier volume paru (*De opificio mundi*), on trouve une introduction générale due à M. Arnaldez. De plus, chaque traité est présenté dans une introduction particulière. La traduction vise à « faciliter la lecture du texte même de l'auteur ». Ce texte est repris à l'édition critique, pratiquement introuvable, de L. Cohn et P. Wendland, *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*, Berlin 1896-1930 ; les rares divergences sont toujours signalées dans les notes. Celles-ci contiennent en outre les principales références des citations et allusions, quelques rapprochements entre différents traités de Philon, et des éclaircissements sur les passages plus difficiles. Est promis, en fin de publication, un index général limité du vocabulaire philosophico-religieux. Tel est le programme. Reprenons-en les points principaux.

Le classement des œuvres de Philon est un problème épineux pour lequel diverses solutions ont été proposées. Puisque la collection a adopté un ordre différent de celui des éditions précédentes, cet ordre nouveau, certainement délibéré, devrait être justifié dans l'introduction générale. Il ne l'est pas, et ce, probablement, parce que l'accord n'a pu être réalisé entre les collaborateurs. Ainsi M. Arnaldez semble bien défendre la place qu'il attribue au *De opificio mundi* en tête de la série qui constitue le grand « Commentaire allégorique » (*Opif.*, Introd., p. 127 et 138). Par contre M. Beckaert, qui semble ignorer le point de vue de son collègue, restitue le *De opificio mundi* en tête de la série qui constitue l'« Exposition de la Loi » (*Praem.*, Introd., p. 11-12). Ce n'est pas le lieu ici de discuter dans le détail un problème de ce genre. Mais les considérations les plus subtiles ne peuvent rien contre le fait que Philon a écrit des prologues extrêmement clairs où il souligne lui-même la charpente de sa construction. Il en ressort l'évidence que le *De opificio mundi* est le premier traité de l'« Exposition de la Loi ». De la lecture des prologues également il découle que le *De vita Mosis* n'appartient pas à cette série, sauf peut-être à titre d'introduction. Car le *De decalogo* s'enchaîne sans hiatus au *De Iosepho*, la Loi étant à l'avant-plan de la perspective dans tous ces traités ; tandis que le prologue du *De vita Mosis* ne suppose aucun traité antérieur ; il s'agit d'une véritable biographie, centrée sur la personne du législateur (la formule de *Mos.* I, 162 : *αὐτὸς ἐγίνετο νόμος ἔμψυχός τε καὶ λογικός* n'est pas la clé du traité). Outre les arguments de Goode-

nough et de Massebieau, on peut lire à ce sujet les remarques de simple bon sens de dom B. Botte dans l'ouvrage collectif intitulé *Moïse, l'homme de l'Alliance*, Paris 1955, p. 57.

L'introduction générale est faite non pas directement en fonction de l'œuvre de Philon mais en fonction des thèses modernes dont Philon a été et est encore l'objet. Elle repose sur une érudition très étendue. Tous les problèmes ne sont évidemment pas abordés mais seulement celui de l'insertion de Philon dans la vie de son temps, à un double point de vue : 1) les structures sociales et politiques (p. 22-43) ; 2) la pensée en matière religieuse, morale et philosophique (p. 44-111). Selon les termes mêmes de M. Arnaldez, le lecteur trouvera dans cette introduction un « échantillon des méthodes mises en œuvre dans les études philoniennes et des différents types d'interprétation qui ont été proposés ». Pour la bibliographie générale, on est renvoyé à H. L. Goodhart et E. R. Goodenough, *General Bibliography of Philo*, New Haven 1938. Il convient toutefois de remarquer que cet ouvrage — très précieux en effet — date de plus de vingt ans et que les inexactitudes de détail n'y sont pas rares, dans certaines sections tout au moins. Je crois utile de signaler une courte étude, sans prétention mais non sans intérêt, sur les lignes directrices de la méthode philonienne, en particulier le procédé d'interprétation des noms propres et des nombres. On la trouve, de façon assez inattendue, dans R. Devreesse, *Les anciens commentateurs grecs de l'Octateuque et des Rois (Fragments tirés des Chaînes)*, Città del Vaticano 1959 (*Studi e Testi*, 201), p. 2-16.

Les introductions particulières aux différents traités sont pertinentes et utiles.

La traduction est manifestement très étudiée. L'unité doit en être assurée grâce à un comité de révision. On a opté résolument pour un vocabulaire simple et commun, car Philon n'est pas un philosophe de profession (*Opif.*, Avant-propos, p. 8). La traduction de M. Arnaldez pour le *De opificio mundi* et celle de M. Beckaert pour le *De praemiis* méritent de grands éloges. Tout au plus pourrait-on souhaiter une plus grande homogénéité dans le vocabulaire : il n'y a aucune raison pour que « les volatiles et les animaux terrestres » (*Opif.* 66) deviennent un peu plus loin « les terriens (?) et les oiseaux » (*Opif.* 68). Ce ne sont évidemment que vétilles. On sera moins satisfait de la traduction de M. Pouilloux pour le *De agricultura*. Ce n'est pas tellement le sens qui est en cause que le ton. La traduction est souvent trop familière, trop colorée : *οὐ χαίρει*, « ne fait pas leur affaire » (*Agric.* 38) ; *τάχους ὠκιδρομωτάτου*, « d'une course à tombeau ouvert » (*Agric.* 180) ; ou elle suggère des images absentes du contexte : *ἄφετος εἶναι*, « avoir la bride sur le cou » (*Agric.* 73) ; *ἀναβάς*, « mets-toi en selle » — rien n'indique que la bête est sellée — (*Agric.* 93) ; il n'est guère utile à un cavalier d'avoir les éperons à la portée de la main (*Agric.* 71) ; le terme « challenge » est incongru en *Agric.* 111. Le vocabulaire est trop peu rigoureux : *ἀρετή* « qualité » (*Agric.* 9), mais « vertu » (*Agric.* 29) alors que le contexte est identique. L'unification de traductions dues à des collaborateurs différents n'est guère possible avant l'élaboration de l'index, mais on peut demander plus d'unité à l'intérieur de chaque traité. Une petite enquête sur la traduction de *σωφροσύνη* donne le résultat suivant : « tempérance » *Opif.* 73 et 81 ; « modération » *Agric.* 98 et 101, *Praem.* 52 et 160 ; « sagesse » (?) *Agric.* 18, *Praem.* 15 ; « maîtrise de soi » (?) *Agric.* 9, 106 et 109.

Il faut féliciter les réalisateurs de cette entreprise. On annonce les *Legum allegoriae* et le *De virtutibus*. F. Petit.

A Patristic Greek Lexicon. Edited by G. W. H. Lampe. Fascicle 1 : *α-βαραθρόω*. — Oxford, Clarendon Press, 1961 ; in 4, xlix-288 p. Sh. 84.

L'idée d'un lexique du grec patristique remonte à 1906. Depuis lors l'entreprise a passé par bien des vicissitudes. La direction a changé plusieurs fois, et il y a eu des hésitations sur le but et les moyens à employer. Entretemps les matériaux ont continué à s'accumuler au risque de devenir encombrants. Il était temps qu'on en arrive au stade de la réalisation. On aurait pu songer à un *thesaurus* qui ferait l'inventaire complet du grec à l'époque patristique. Mais cela aurait entraîné des frais énormes et aurait demandé encore des années de travail. La solution adoptée est moins ambitieuse, mais elle est excellente, car elle permettra d'achever le travail en cinq ans, à raison d'un fascicule de 300 pages par an. Le lexique a pris délibérément l'orientation théologique plutôt que philologique. Il ne retient en principe que les mots qui ont un sens religieux ou qui du moins peuvent être pris dans un sens religieux. Une exception est faite pour les mots nouveaux qui ne se trouvent pas dans le dictionnaire classique de Liddell-Scott. Le fait qu'un mot est omis par le lexique ne signifie donc pas qu'il n'a pas été employé par les Pères. Les auteurs dépouillés sont les écrivains chrétiens depuis les Pères apostoliques jusqu'au deuxième concile de Nicée (787). Nombre de mots ont déjà été employés dans les Septante ou dans le Nouveau Testament. M. L. s'abstient en général de toute référence scripturaire. Une exception est faite pour certains mots de l'Écriture sur le sens desquels les Pères ont longuement discuté. Il était difficile, sinon impossible, de signaler les témoignages scripturaires. Je crois cependant qu'il aurait été possible de le faire quand le passage patristique cité n'est en fait qu'une citation scripturaire implicite. Ainsi pour ἄνωθεν, p. 165b, à propos de la régénération baptismale, on cite Athénagore. Il n'aurait pas été difficile d'ajouter entre parenthèses : *Ioan.* 3, 3. Quant aux sources liturgiques, je regrette qu'on n'ait dépouillé à peu près que les textes édités par F. E. Brightman et F. C. Conybeare. Ainsi pour les ordinations n'est cité que le rite de la tonsure. Peut-être a-t-on craint de ne pas savoir distinguer dans l'eucologe byzantin ce qui appartient à la période ancienne et ce qui est plus récent. Il y avait cependant une règle très simple : prendre tout ce qui est attesté dans le *Barberini gr. 336*, dont de larges extraits ont été publiés. Le manuscrit est de la fin du VIII^e^ siècle et les textes qu'il donne rentrent tous dans la période étudiée dans le lexique. J'y ai relevé pour ma part de nombreux exemples de ἀναδείκνυμι dans le sens de faire, et non pas seulement de montrer, sens qui n'est pas signalé dans le lexique (p. 101). Ceci n'est qu'un exemple. Je crois qu'on pourrait en trouver d'autres. Mais s'il y a quelques lacunes, la moisson recueillie est très ample et elle est présentée par M. L. d'une manière parfaitement claire. Il ne faut cependant pas oublier l'orientation théologique du lexique. M. L. se soucie moins de l'évolution sémantique des mots que de leur portée théologique et religieuse. Pour tous les articles d'une certaine importance, les matériaux sont disposés dans un ordre systématique. Souhaitons que M. L. puisse achever son travail au rythme qu'il annonce et que ce lexique soit terminé dans cinq ans. B. Botte.

A. H. Armstrong, R. A. Markus. *Christian Faith and Greek Philosophy.* — London, Darton Longman & Todd, 1960 ; in 12, IX-162 p. Sh. 15.

Le fructueux et long dialogue entre la religion chrétienne et la philosophie grecque, représentée surtout par Platon, Aristote et Plotin, a commencé au II^e^ siècle, lorsque des hommes formés à la pensée philosophique entrèrent dans l'Église. Depuis ce moment le dialogue a continué ; il continue encore à notre époque, où des hommes, chrétiens et non chrétiens, abordent la foi avec une mentalité formée par l'étude des philosophes grecs. MM. A. et M. dressent ici un inventaire de tout ce que la foi chrétienne doit à la pensée grecque. Ce livre

bien documenté étudie successivement les doctrines suivantes : création, transcendance de Dieu, le monde et les idées, l'univers matériel, nature et destinée de l'homme, connaître et comprendre, amour et volonté, raison et conduite de la vie, temps, histoire et éternité, foi chrétienne et philosophie. Les cinq premières études portent la signature de M. A., les cinq autres celle de M. M.

C. Van Puyvelde.

Hegesippi qui dicitur *Historiae libri V*. Edidit V. Ussani. Pars posterior *Praefationem* C. Mras et *indices* V. Ussani continens (CSEL 66). — Vindobonae, Hoelder-Pichler-Tempsky, 1960 ; in 8, L p. et p. 425-628. S. 180.

L'éditeur du texte, V. Ussani, est mort en 1942 avant d'avoir pu terminer son travail. Il avait composé l'*index locorum* et l'*index nominum et rerum*. Il avait commencé l'*index grammaticus* qui a été complété par M. Mras. Quant à l'introduction, rien n'était fait, et c'est M. M. qui s'en est chargé. Outre la description des manuscrits, on y trouve la discussion des principaux problèmes critiques posés par cet écrit. M. M. se sépare de U. pour le titre de l'ouvrage : il n'a rien à voir avec Hégésippe. Le titre véritable devait être : *Iosippi historiarum de bello Iudaico libri V*. L'attribution à saint Ambroise n'a aucun fondement sérieux. L'auteur est un chrétien d'origine juive, peut-être Isaac auquel est attribuée aussi une *Expositio fidei catholicae* ; mais on ne peut le démontrer d'une manière positive. Quant aux rapports de l'ouvrage avec le Josèphe slave, M. M. examine le problème avec mauvaise humeur et termine par cette phrase : « Phantasma igitur illud Iosephi Slavi ad inferos rursus descendat » (p. XLII). L'*index grammaticus* est fait avec beaucoup de soin et il rendra service aux philologues.

B. Botte.

Eusèbe de Césarée. *Histoire ecclésiastique*. T. IV : *Introduction* par G. Bardy. *Index* par P. Périchon S. J. (Sources chrétiennes, 73). — Paris, Éditions du Cerf, 1960 ; in 12, 329 p. Fr. 24.

On attendait avec impatience ce volume final, contenant l'introduction et les tables, ces dernières indispensables au maniement des tomes précédents.

Pour l'introduction, je dois faire la même remarque que pour le volume III (voir *Rech. Théol. anc. méd.* 26, 1959, 154-155) : il est très douteux que Bardy ait considéré son texte comme achevé. Les négligences sont fréquentes, dans les notes, les références, la rédaction. P. 14, n. 1, à comparer avec p. 71, n. 1 : pour la lettre de Constantin à propos de l'élection du nouvel évêque d'Antioche, la référence n'est pas identique. P. 24, n. 3 : manque le nom de l'auteur de l'édition (évidemment J. Moreau). P. 38, appel de la n. 1 : manque le titre grec (comparer avec p. 37, appel de la n. 1). P. 43, n. 2 : manque la référence à l'étude de E. Schwartz (comparer avec les indications, confuses, données p. 46, n. 3). Le sabellianisme (p. 54, l. 10) et les mélitiens (p. 62, l. 7 avant la fin) méritent bien une note ; de même la *théophanie* (p. 67, l. 3) dont on reparle p. 69 (avec une note, cette fois). P. 54, l. 4 avant la fin, la phrase est mal rédigée : « la mesure... prise contre lui » ; dans la pensée du rédacteur, ce pronom désigne Eustathe ; mais dans la phrase, le seul personnage nommé est Eusèbe. Il y a plus grave. Au chapitre II consacré aux διαδοχαί, « successions », on est consterné lorsqu'on compare p. 82, 2e alinéa, l. 10 sv. avec le paragraphe correspondant de Grappin (t. III, p. LIII-LIV). Car il n'y a rien à tirer de la confusion graphique διαδοχή-διδαχή . Le seul rapprochement valable — et combien significatif ! — est celui

de διαδοχή-παράδοσις. La citation d'Irénée (*Adv. haer.* III, 3, 3) perd toute sa force si on lit διδαχῆ « enseignement » (faute des manuscrits d'Eusèbe) au lieu de διαδοχῆ « succession ».

Mais plus importantes que l'introduction sont les tables. Au lieu de l'index unique de Grappin, on nous donne six index distincts : des noms, des matières, des citations scripturaires, des citations d'auteurs anciens, des titres cités par Eusèbe, des auteurs modernes cités dans l'introduction et les notes. On y a ajouté un index des mots grecs, évidemment limité. A titre de sondage, j'ai examiné les références indiquées p. 143-144 à l'article Antioche. La référence II, 3, 3 devrait être ajoutée sous la mention : les frères de cette ville secourent les chrétiens de Judée. Le texte est moins explicite que II, 8, 2 et II, 12, 2, mais fait allusion au même événement ; comme aucune note ne rapproche les trois passages, l'index au moins devrait permettre de le faire. — Pour Mammaea (l. 12 de l'article), lire VI, 21, 3-4 (et non 34). — La référence suivante : VI, 41, n'a rien à voir avec Antioche, sinon par le destinataire de la lettre citée ; elle devrait plutôt figurer à la p. 144, dans la liste des évêques d'Antioche. — On parle ensuite (l. 18 de l'article) d'un certain Démétrien. C'est bien ce nom qu'on lit dans la traduction à l'endroit visé VII, 5, 1, de même qu'en VII, 14 et VII, 27, 1. Mais le même personnage figure sous le nom de Demetrius dans la liste des évêques (p. 144, sub 14°) tandis qu'il est appelé Demetrianus dans la traduction en VI, 46, 4. L'orthographe du nom est pourtant uniforme en grec : Δημητριανός. — Dans l'index des titres, à l'article Eusèbe de Césarée, pour le *Recueil des Martyrs* (p. 288), manque la référence à V, 21, 5 (comparer p. 25, n. 2). — Mais la perfection n'est pas de ce monde et dresser des index pour l'*Histoire ecclésiastique* était une tâche singulièrement ardue. Le résultat est, dans l'ensemble, très satisfaisant et on doit remercier le P. P. d'avoir mené à bien ce travail ingrat. F. Petit.

L. Bieler. *Irland, Wegbereiter des Mittelalters* (Stätten des Geistes). — Olten, Urs Graf-Verlag, 1961 ; in 4, 155 p. et nombreuses pl. Fr. 38.

Ce bel ouvrage se propose de mettre en lumière l'apport culturel de l'Irlande au continent, apport singulier et décisif, qui marqua profondément les siècles du haut moyen âge. La vue qu'en donne l'auteur, professeur de paléographie à l'université de Dublin, est évidemment panoramique et ne prétend pas remplacer les monographies d'allure plus strictement scientifique (comme celle de dom L. Gougaud sur les chrétientés celtiques, pour ne citer qu'une étude devenue classique en ce domaine). L'intérêt de cette intelligente synthèse réside avant tout dans la présentation des documents : larges extraits, en traduction allemande, de sources historiques et littéraires (*vitae*, chroniques, règles monastiques, poèmes, etc.), photographies de sites, d'édifices, de monuments, enfin et surtout admirables reproductions d'œuvres d'art (pièces d'orfèvrerie, manuscrits enluminés). On sait que les éditions Urs Graf sont spécialisées dans la reproduction fac-similé des chefs-d'œuvre de l'enluminure ; ayant déjà luxueusement édité *The Book of Kells*, *The Lindisfarne Gospels*, *Die irische Miniaturen der Stiftsbibliothek St. Gallen*, *The Book of Durrow*, cette maison possédait dans ses archives l'essentiel d'un album superbe. La mise en page, d'un goût très sûr, mérite autant d'éloge que la qualité des reproductions. On aura une idée de la richesse documentaire de l'ouvrage quand on saura que la table des illustrations comporte 145 numéros (18 en couleurs). F. Petit.

G. Penco O. S. B. *Storia del monachesimo in Italia dalle origini alla fine*

del Medio Evo (Tempi e figure, seconda serie, 31). — Roma, Edizioni Paoline, 1961 ; in 8, 604 p. L. 2200.

On doit rendre grâce au labeur infatigable de dom P. : les nombreux travaux qui ont déjà établi sa réputation d'historien du monachisme, et notamment des origines bénédictines, — dût-on ne pas accepter toutes ses positions, — lui assurent d'avance un accueil favorable. Et de fait le volumineux ouvrage de synthèse historique qu'il publie maintenant lui vaudra certainement la reconnaissance des historiens et celle des membres de l'Ordre dont il décrit une large tranche du passé. Dom P. n'a pas voulu rassembler en un volume tout ce qu'on peut trouver épars, à propos de l'Italie, dans les 7 tomes de dom Ph. Schmitz. Il a fait œuvre originale. Il a souvent recouru aux sources, quoique le caractère même de son travail lui ait fait considérer comme suffisant, en règle assez générale, de ne s'appuyer que sur les sources éditées. Où au contraire dom P. se montre absolument maître de son sujet, c'est dans sa connaissance des innombrables monographies qui ont étudié des points de détail de cette histoire monastique de l'Italie. Un regret seulement : c'est qu'il ait arrêté son enquête à Louis Barbo et à la Congrégation de Sainte-Justine de Padoue. Remarquons en outre que dom P. a divisé son travail en deux parties : une enquête historique suivant le déroulement des événements, puis un examen plus spécialisé de la « constitution monastique », de l'activité économique, de la production littéraire et artistique. Au point de vue proprement spirituel, dom P. semble considérer que ce qu'il dit dans la première partie suffit, quoique, à notre avis, ce soit parfois un peu rapide ; ainsi, à propos de saint Benoît, l'auteur explique longuement ce qui a trait à la genèse de la Règle (il expose, comme on s'y attend, les arguments favorables à l'antériorité de la *Regula Magistri*), mais s'étend peu sur la doctrine spirituelle. Il n'empêche que, tel quel, ce volume comble une lacune et est un modèle du genre. F. VANDENBROUCKE.

Novum Glossarium Mediae Latinitatis. Edendum curavit Consilium Academiarum consociatarum. Huic fasciculo conficiendo praefuit F. BLATT. *Meabilis-Miles*. — Hafniae, E. Munksgaard, 1961 ; in 4, col. 281-488. Kr. 53, en souscr. 50.

Ce nouveau fascicule a été préparé par l'équipe du Comité français Du Cange, comme le précédent. Il comprend un peu plus de 200 colonnes. On ne voit pas bien la raison de ce morcelage. L'article *miles* qui termine le fascicule tout au début des c. 487-488 sera suivi évidemment de l'article *militia*. Pourquoi laisser presque une page en blanc ? On nous prévient aussi que la base de dépouillement a été élargie et que la liste des auteurs publiée dans le premier fascicule est désormais insuffisante. Un nouvel index complété et refondu sera publié après l'achèvement de la lettre M. On se demande avec effroi s'il ne faudra pas recommencer après la lettre N et ainsi de suite. C'est la rançon de ces entreprises internationales qui veulent être trop parfaites. On accumule tant de matériaux qu'on ne sait plus qu'en faire. On a scindé déjà la matière en trois. Ce qui paraît actuellement va de 800 à 1200. Nous n'avons toujours rien pour la période antérieure ni pour le bas moyen âge. Il a fallu cinq ans (de 1957 à 1961) pour faire paraître *L-Miles*. Cela représente à peu près la moitié d'un volume du vieux Du Cange qui en comporte six. A ce train, on peut prévoir que le *Novum glossarium* sera terminé vers l'an 2017, si tout va bien. Mais entretemps des lexiques particuliers continuent à paraître sur la latinité polonaise, allemande, catalane, et dans cinquante ans tout sera à recommencer. La matière sera devenue si considérable

que la division en trois tronçons ne suffira plus et qu'on en fera peut-être six ou huit. Je ne voudrais pas décourager ceux qui se dévouent à ce travail ingrat. Mais je me demande si le mirage d'une œuvre parfaite n'est pas une cause de paralysie. Le vieux Du Cange est très imparfait, mais il a le mérite d'exister et d'avoir servi pendant plus de deux siècles. Il servira encore à ceux qui, comme moi, n'espèrent pas prolonger leurs jours jusqu'en 2017. Cela dit je ne puis que rendre hommage à ceux qui ont préparé ce volume. Les remarques que je pourrais faire sont de simples nuances. Par exemple, est-il bien sûr que *mechanicus* dans Hildebert (c. 284, 9) ait le sens précis d'astrologue ? Le contexte n'est pas très clair, mais sorcier irait tout aussi bien. B. Botte.

Glossarium mediae latinitatis Cataloniae. Voces latinas y romances documentadas en fuentes catalanas del año 800 al 1100. Fasc. 1 : *a-aragalius.* — Barcelona, Universidad, Escuela de filología de Barcelona del C. S. I. C., 1960 ; in 4, 128 col.

Ce nouveau glossaire, par une équipe de philologues catalans, recueille tous les néologismes latins ou romans qui apparaissent dans les sources latines provenant de la Catalogne. Par néologismes ou entend les mots ou les sens qui ne se trouvent pas dans le *Thesaurus linguae latinae*. La période étudiée va du IX^e^ au XII^e^ siècle. Les sources sont les documents d'archives, les cartulaires ou les œuvres qui contiennent en appendice des documents d'archives. Le lexique intéresse donc les historiens et les philologues romans ; les théologiens n'ont rien à y trouver. Particularité de ce glossaire : il ne se contente pas d'énumérer les textes ; il donne presque toujours une bibliographie qui renvoie aux études faites sur les mots dont le sens ou l'étymologie sont discutés. La période étudiée rentre dans celle qui fait l'objet du nouveau Du Cange. Ce fascicule pourra donc servir quand les rédacteurs du nouveau Du Cange entreprendront la lettre A. Mais y a-t-il une entente et une collaboration ? On ne nous dit rien sur ce point. B. Botte.

M. Andrieu. *Les Ordines Romani du haut moyen âge.* V : *Les textes (suite). Ordo L* (Spicilegium sacrum Lovaniense, 29). — Louvain, Spicilegium sacrum Lovaniense, 1961 ; in 8, 418 p. Fr. 350.

Mgr A. n'a pas eu la joie de mettre la dernière main à ce dernier *ordo*, connu jusqu'à présent sous le titre fallacieux de *Ordo Romanus antiquus* que lui avait donné M. Hittorp. Le texte est établi sur 21 manuscrits répartis en quatre familles (voir le *stemma* p. 43). La forme la plus ancienne est conservée dans deux manuscrits : *Mont-Cassin 451* et *Rome Vallicell. D 5*, tous deux du XI^e^ siècle. Comme principe d'édition, Mgr A. s'est reporté à son *stemma* et admet la leçon dont le cheminement depuis l'original s'explique avec le plus de probabilité. L'apparat est négatif. En fait le texte concorde presque toujours avec les deux manuscrits cités plus haut, car il est rare qu'ils apparaissent groupés dans l'apparat. Et quand ils le sont, on peut douter de la vraie leçon. Ainsi l'omission de *sacerdos*, p. 139,1 est probablement à retenir contre l'ensemble des autres manuscrits. Mais ces cas sont rares et le texte est établi avec une sécurité suffisante. Un chapitre de l'introduction est consacré aux sources de l'*Ordo* (p. 49-71). Or on constate que ces sources sont les mêmes que pour le Pontifical romano-germanique et qu'elles sont traitées de la même manière. Comme l'*Ordo* provient aussi de Saint-Alban de Mayence et est également du milieu du X^e^ siècle, la conclusion s'impose : l'*Ordo L* et le Pontifical sont du même rédacteur. Rien ne

prouve que le premier soit antérieur au second et, en tout cas, il ne semble avoir jamais eu d'existence autonome, car tous les manuscrits qui le contiennent sont des témoins du Pontifical. Pratiquement l'*Ordo L* est un chapitre du Pontifical, et rien ne prouve qu'il ait jamais été autre chose. Sans doute l'*Ordo* se distingue par son contenu : il traite de l'année liturgique avec tous les rites qui y sont incorporés. Le Pontifical au contraire traite en général de ce qui concerne l'évêque, comme les ordinations et les consécrations. Mais c'est là une division logique qui n'était probablement pas dans l'esprit du rédacteur. Ce qu'il a voulu faire, c'est une somme de tous les rites. En fait, la conclusion des travaux de Mgr Andrieu est que la distinction entre le Pontifical romano-germanique et l'*Ordo L* est une distinction de raison qui ne répond ni à l'intention de l'auteur ni à l'état des textes. L'*Ordo L* n'est qu'un chapitre du Pontifical romano-germanique avec lequel il forme un tout homogène. Cependant, si la distinction est factice, elle est commode, car elle permet d'éditer à part ce chapitre énorme qui rendrait le Pontifical romano-germanique vraiment trop encombrant.

Il convient ici, après l'achèvement de cet imposant ouvrage, de rendre hommage à l'auteur. Les historiens de la liturgie sont restés tributaires pendant deux ou trois siècles des travaux, d'ailleurs estimables, des chercheurs des XVI^e^ et XVII^e^ siècles. Avec ses éditions des *ordines* et des pontificaux, Mgr A. a complètement renouvelé notre documentation en mettant à notre portée des textes nouveaux et des éditions critiques. Du même coup il a débrouillé maints problèmes d'histoire liturgique ou il a fourni les matériaux qui permettront de les étudier en connaissance de cause. Qu'un chercheur isolé ait pu mener à bien une telle œuvre est proprement admirable. Il ne manque qu'une chose : des tables. On connaît celles des Pontificaux, qui sont un instrument de travail incomparable. Je souhaite qu'il se trouve quelqu'un pour rédiger celles des *Ordines Romani* avec la même précision. Ce serait un bel hommage à rendre au grand travailleur que fut Mgr A. B. Botte.

Antifonario visigótico mozárabe de la Catedral de León. Edición del texto, notas e índices por L. Brou O. S. B. y J. Vives (Monumenta Hispaniae sacra, Serie litúrgica, V, 1). — Barcelona-Madrid, Consejo superior de investigaciones científicas, Instituto P. Enrique Flórez, 1959 ; in 8, XIX-636 p. et 2 pl. Pes. 400, rel. 450.

L'antiphonaire de Léon, qui représente l'usage espagnol au milieu du X^e^ siècle, a déjà eu deux éditions : en 1928 parut une transcription du manuscrit complet ; en 1953 une reproduction de l'antiphonaire proprement dit à partir du f.29^r^. C'est cette partie qui est éditée ici, abstraction faite de la notation musicale. Les éditeurs ont reproduit le texte tel qu'il est, sans y apporter de corrections. Les annotations sont peu nombreuses. Deux index très précieux sont ajoutés. Le premier donne la liste des formules, le second la liste des citations bibliques. Ce dernier n'est pas complet et pas toujours exact. Il est vrai qu'il est très difficile de repérer exactement toutes les citations, car les textes sont souvent composites et une même pièce combine parfois des versets de différents psaumes. Le texte du psautier n'est pas homogène. On y trouve des traces d'un ancien psautier de type africain (voir par exemple l'emploi de *muscipula* au lieu de *laqueus*), des leçons proprement mozarabes et des citations du psautier de saint Jérôme *secundum Hebraeos*. Les éditeurs ont été parfois perplexes. Ainsi p. 17, l. 1 ils donnent : *Deus a Libano veniet et sanctus a monte Obbaco*. Ce dernier mot avec une majuscule laisse supposer qu'il s'agit d'un nom propre. Mais p. 65 (f. 55^v^, l. 2) on a *a monte obbaco et condenso*, qui répond au texte de la

Vetus latina, que nous avons encore dans un trait du vendredi saint : *a monte umbroso et condenso* (*Hab.* 3, 3). *Obbaco* (= *opaco*) est donc une variante pour *umbroso*. On retrouve le même mot p. 424, l. 1 : *egredere inter lilia obbaca filia Iherusalem*. Quelques pièces sont données en latin, puis en grec. Les éditeurs se sont contentés de reproduire la graphie de la transcription du manuscrit. On aurait aimé qu'il donnent en note le texte grec, car ces transcriptions sont très approximatives. Notons aussi que cet antiphonaire contient, divisé en plusieurs tronçons, un rituel d'initiation. Il mériterait d'être étudié et comparé avec les autres documents wisigothiques. Souhaitons que cette édition serve à de nouvelles études sur la liturgie mozarabe et sur l'histoire de la Bible espagnole.

B. Botte.

F. Jabre. *La notion de certitude selon Ghazali dans ses origines psychologiques et historiques* (Études musulmanes, 6). — Paris, J. Vrin, 1958 ; in 8, 474 p.

Trop souvent on a interprété la pensée de Ghazali sur le problème de la connaissance en fonction des systèmes de pensée occidentaux. D. B. Macdonald y a vu un pragmatisme, M. Asín Palacios l'a rapprochée du catholicisme, pour Obermann Ghazali est un précurseur de Kant. Au lieu de le comparer à d'autres philosophes et penseurs, le P. J. a cherché à comprendre Ghazali par lui-même et par le milieu intellectuel dans lequel il a vécu. Replacer la pensée de Ghazali dans sa vraie perspective, tel a été son souci constant.

La première partie de son livre est intitulée : les origines psychologiques du problème de la certitude. Le but de Ghazali dans sa recherche du « savoir certain » n'est pas de « déterminer les limites et les conditions de l'activité pensante, mais bien de définir l'état d'âme requis en face d'un contenu objectif bien précis, dont le bien-fondé et la légitimité n'étaient même pas mis en question » (p. 34). Le donné révélé est pour lui le seul critère de la vérité et tout doit s'y ramener. Comme la philosophie s'y refuse, Ghazali s'emploie à la discréditer. Telle est l'attitude fondamentale, spécifiquement musulmane de Ghazali.

Dans la deuxième partie le P. J. étudie la certitude ghazalienne dans ses données immédiates. Au lieu de chercher à imposer le donné révélé, Ghazali l'envisage comme immédiatement proportionné à la faculté de connaissance de l'homme. Comme la vérité ne se trouve que dans l'Islam, seul le musulman peut arriver à la certitude. La voie à suivre est celle de l'approfondissement du moi ; il s'agit de retrouver en soi la vérité inscrite dans les structures les plus profondes et les plus intimes de la nature humaine. Cette vérité, que le fidèle retrouve en lui-même, n'est autre que l'enseignement du Prophète, précisé et concrétisé par la formule et les exigences du credo sunnite. Mais pour la connaître, Ghazali recommande la méthode soufie, à la fois discipline intellectuelle et mystique ; de cette manière le soufisme devient pour lui une voie d'introspection et une ascèse de la solitude et de la contemplation.

Enfin, dans une troisième partie intitulée : les origines historiques de la certitude ghazalienne, le P. J. analyse minutieusement le traité le plus ancien de Ghazali : *Mustaẓhiri*. Celui-ci révèle combien son auteur réagit contre les doctrines batinites, qui accordaient une confiance illimitée à l'enseignement de l'iman. A l'autorité d'un iman particulier, Ghazali substitue celle du Prophète. Dans cette réaction contre les batinites se trouve en germe tout le problème ghazalien tel qu'il sera développé plus tard.

Pour juger des résultats de cette étude, il faudrait être spécialiste en la matière. Toutefois la méthode rigoureusement historique suivie par le P. J. ainsi que

l'exposé très cohérent qu'il donne de la doctrine de Ghazali garantissent le bien-fondé de sa thèse. C. Van Puyvelde.

Theophilus. *De diversis artibus. The Various Arts.* Translated from the Latin with Introduction and Notes by C. R. Dodwell (Medieval Texts). — Edinburgh, Th. Nelson, 1961 ; in 8, lxxvii-350 p. Sh. 50.

Theophilus est bien connu des historiens de l'art au moyen âge. L'édition princeps de son *De diversis artibus* fut préparée par G. E. Lessing et publiée après sa mort, d'après *Wolfenbüttel Gud. lat. 2° 69*, un des plus anciens manuscrits (XII^e s.). Une meilleure édition, avec apparat, traduction et annotations fut donnée en 1843 par le comte Ch. de l'Escalopier. Le texte de la nouvelle édition n'est pas très différent ; il comporte cependant une série de chapitres (livre III, 82-95) qui manquent dans les plus anciens témoins (outre celui de Wolfenbüttel, *Vienne Nationalbibl. 2527*), mais sont conservés par *Londres Brit. Mus. Harley 3905*, du XIII^e siècle. Outre ces trois manuscrits, l'éditeur en a utilisé quatre autres de moindre intérêt. Le texte ne présente d'ailleurs pas grande difficulté, sauf en quelques passages où l'archétype semble avoir été corrompu (voir, par exemple, p. 4, l. 18). A quelle époque remonte ce traité ? M. D. se prononce pour le début du XII^e siècle, tout en reconnaissant que les indices internes tirés de la doctrine théologique (les dons du Saint-Esprit) et de l'évolution des arts sont assez précaires. J'ajouterai pour ma part que le texte tel qu'il apparaît dans les manuscrits du XII^e siècle ne semble pas avoir une histoire bien longue et qu'il est bien conservé. Mais quel est le personnage qui se cache sous le pseudonyme de Theophilus ? M. D. propose, avec réserve d'ailleurs, le nom de Roger de Helmarshausen. L'édition est accompagnée d'une traduction anglaise, mais elle est très pauvre d'annotations. Ce n'est pas sans inconvénient, car le texte n'est pas toujours limpide. Qu'est-ce que cette *Ruscia* d'où viendrait la spécialité de l'émail et du nielle (p. 4) ? M. D. traduit imperturbablement par *Russia*. Mais est-ce bien vraisemblable ? Et puis il y a bon nombre de mots techniques dont le sens est loin d'être clair et sur lesquels les lexiques sont muets, comme le *posc* qui revient deux fois (p. 5 et 7). Le contexte indique bien à quoi sert cette préparation, mais cela ne nous éclaire pas sur le sens du mot ni sur son origine. Ce qui est dit du *menesc* (p. 10, n. 2) n'est pas très clair. Mais sans doute un commentaire aurait entraîné l'éditeur trop loin. Il y aurait un travail à faire sur le vocabulaire technique de Theophilus. B. Botte.

Hugh the Chantor. *The History of the Church of York (1066-1127).* Translated from the Latin and with Introduction by Ch. Johnson (Medieval Texts). — Edinburgh, Th. Nelson, 1961 ; in 8, xvii-270 p. Sh. 42.

Hugues Sottovagina ou Sottewain, conseiller des quatre premiers archevêques normands de York, en 1133 préchantre et archidiacre de York, mourut vraisemblablement en 1139.

Dans son *Histoire de l'Église de York* il rapporte la lutte pour la primauté entre les sièges de Cantorbéry et de York. Il décrit aussi les efforts de l'Église d'Écosse pour échapper au contrôle métropolitain de York et s'ériger en province séparée avec St Andrew comme siège archiépiscopal.

Le plus ancien manuscrit qui nous ait conservé son *Histoire* occupe les trente premiers folios du *Registrum Magnum Album* de la bibliothèque capitulaire de York. Cette œuvre a été reprise dans les *Historians of the Church of York*, II

(Londres 1886) de J. Raine. Dans la présente édition, qui respecte l'orthographe originale, la traduction anglaise se trouve en regard du texte latin. L'Index onomastique est très fouillé. G. Michiels.

R.-J. Hesbert. *Le prosaire d'Aix-la-Chapelle.* Manuscrit 13 du Chapitre d'Aix-la-Chapelle, XIII^e siècle, début (Monumenta musicae sacrae, 3). — Rouen, Imprimerie Rouennaise, 1961 ; in f., 96 p. et 105 pl.

Dom H. s'est attaché récemment à l'étude des prosaires, dont il désire établir le classement. En 1952 il publiait le Prosaire ms. *1* de Saint-Nicolas de Bari, qui n'est autre que le Prosaire de la Sainte-Chapelle de saint Louis (voir *Rech. Théol. anc. méd.* 20, 1953, 354-355). Il nous donne cette fois celui de la Chapelle de Charlemagne, ms. *13* du Chapitre d'Aix-la-Chapelle. Disons d'emblée que la reproduction phototypique en est remarquable, à une page près (f. 126^v).

Le texte joint appelle quelques réserves. La première concerne l'en-tête d'une vingtaine de pages du graduel-prosaire : *Orate pro Arnoldo*. L'éditeur y voit le nom d'un scribe, alors que c'est celui du donateur. La Bibliothèque du dôme aixois conserve deux manuscrits connus sous le nom de leur donateur : le *Graduale Arnoldi* (ms. *13*) et l'*Antiphonale Franconis* (ms. *20*). Ce sont des noms de chanoines du chapitre. Le dernier est décédé en 1318. Quant au premier, c'est le *magister Arnoldus* mentionné en tête du 16 février dans le plus ancien nécrologe de Notre-Dame d'Aix (*Düsseldorf Staatsarchiv, Fonds N.-D. d'Aix, ms. 8*) : « Commemoratio magistri Arnoldi canonici, qui praeter alia dedit magnum librum in choro sinistro ». C'est bien notre graduel de 169 folios au format 33 × 47 cm avec surface écrite 24,5 × 37 cm. Le catalogue des livres liturgiques du dôme par le P. O. Gatzweiler (1926) renvoie au nécrologe publié par E. Teichmann (1916). Rien de tout cela n'a attiré l'attention de dom H.

Graduel et prosaire d'Arnold constituent ainsi un des plus anciens documents allemands sur portée de quatre lignes. Ils se situent nettement entre 1173 et 1215.

Arnold est *magister*, maître ès arts, vraisemblablement de Paris. Il y a sans doute connu Adam de Saint-Victor, l'auteur de la majorité des proses présentes dans son prosaire. Soixante-cinq pièces y figurent, dont 37 d'origine française. Il y est joint, dans l'ordre de l'année liturgique, 28 pièces d'origine locale ou germanique : proses de S. Charlemagne (*Urbs Aquensis*), de S. Gilles, de S. Servais, de S. Lambert qui est célébré comme évêque de Tongres : *Prefertur Tungrensibus*. Un second prosaire, d'une main légèrement postérieure, fait suite à ce premier : 38 proses y figurent dans l'ordre d'une nouvelle année liturgique. Dans ce nouveau prosaire la totalité des pièces est d'origine allemande : proses de Notker ou de Godescalc, moine de Limbourg-sur-la-Lahn et prévôt de Notre-Dame d'Aix depuis 1085, mentionné une dernière fois en 1099.

Ces deux prosaires ont-ils été concurremment utilisés dans la liturgie aixoise ? Il ne semble pas. Aucune des proses propres au dôme ne figure dans le second : on doit les emprunter au prosaire d'Arnold. Par contre le second prosaire a des proses affectées à certaines fêtes universelles tout autres que celles du premier. A voir la tradition aixoise continuée dans les graduels du XIII^e siècle (*Florence Laur. Pal. 4*) et du XIV^e (*Aix Dôme 14* et *15*), aucune de ces proses du premier prosaire ne se conserva ; toutes furent remplacées par d'autres. Il semble bien que l'ensemble des pièces françaises du prosaire d'Arnold n'ait jamais pénétré au dôme d'Aix-la-Chapelle. Il ne serait donc qu'un pur monument ou l'instrument d'une tentative avortée.

Quoi qu'il en soit, l'intérêt de ce prosaire documentaire demeure : il est le

témoin le plus ancien de dix-sept proses, dont plusieurs d'origine française. Pour six d'entre elles il constitue le témoin unique.

Une seconde réserve s'impose devant les transcriptions musicales qu'en fait dom H. (incipit, proses à mélodies multiples, pièces propres au prosaire d'Aix, doublets mélodiques). Elles négligent presque toutes les liquescences neumatiques, pourtant si fidèlement transcrites en Allemagne, notamment dans les manuscrits *14* et *15* d'Aix-la-Chapelle qui datent de 1330 et jusque dans les manuscrits du XV^e^ siècle. Les cephalicus sont presque tous omis. Les transcriptions ne traduisent pas régulièrement les notes doubles. Ces notes doubles se trouvent notamment à l'intonation des proses sous une forme spéciale, sorte de quilisma, que l'éditeur transcrit par un quilisma vulgaire. Il introduit — parfois avec raison — des bémols non écrits. Il aurait dû s'inspirer des méthodes habituelles qui distinguent le bémol original du signe conjectural (voir B. Stäblein, *Monumenta monodica Medii Aevi*, t. I, Kassel 1956).

Une remarque de l'éditeur témoigne de sa probité scientifique : « Si l'on se reporte à notre reproduction phototypique... on pourra constater... quelques variantes mélodiques dans les strophes parallèles... Il était facile de rétablir l'équilibre, mais nous devions le signaler » (p. 92). « Chaque fois nous avons rétabli le parallélisme mélodique... Par contre, il ne pouvait être question de le faire quand les divergences portaient sur le nombre de syllabes du texte lui-même » (p. 89). Pourquoi ces égards réservés aux seuls philologues ? Les musicologues ont le même droit à ne pas voir leur conscience violentée. Il ne s'agit pas d'une édition pratique où le procédé est courant, mais bien d'une édition critique.

Dom H. s'indigne devant la multiplicité de mélodies diverses attribuées aux mêmes proses : « Une délicatesse élémentaire aurait dû empêcher que l'on touche à la mélodie originale pour lui en substituer une autre, très évidemment étrangère à la pensée de l'auteur » (p. 68). Il ajoute que ces diversités mélodiques ne s'appliquent qu'aux proses françaises, non aux notkériennes. Mais alors, ne se trouverait-on pas en présence de déchants, connus en France, ignorés en Allemagne ? On sait que Notre-Dame de Paris est à la source des *organa*. « Organicis cantamus modulis » dit expressément la prose parisienne de l'Invention de S. Étienne. Dom H. ne scrute pas cet intéressant problème soulevé par les prosaires. Il ne tient aucun compte de la rythmique modale dont le prosaire d'Arnold nous apporte de nombreux indices. J. Kreps.

S. J. P. van Dijk O. F. M. and J. H. Walker. *The Origins of the Modern Roman Liturgy*. The Liturgy of the Papal Court and the Franciscan Order in the Thirteenth Century. — London, Darton, Longman & Todd, 1960 ; in 8, xxxi-586 p. Sh. 70.

Cette étude n'est qu'un court chapitre de l'histoire de la liturgie romaine et elle ne couvre qu'une période d'un demi-siècle, de 1213 à 1263 environ. Mais c'est une période importante et, on peut le dire, décisive. On connaît les critiques de Raoul de Rivo contre les Franciscains qui seraient responsables de la diffusion de l'office de la curie romaine, lequel représentait une décadence de l'authentique tradition romaine. Les clercs de la curie auraient progressivement réduit l'office, qui se serait amenuisé comme la peau de chagrin. Les Franciscains ont longtemps courbé la tête sans se défendre. Il y a une trentaine d'années le P. A. Le Carou (*L'office divin chez les Frères Mineurs au XIII^e^ siècle*, Paris 1928) consacrait à la question une étude qui n'est pas sans mérite. Sa faiblesse était qu'elle reposait sur une documentation très incomplète, parce que la plupart des pièces du procès étaient encore inédites. La besogne la plus urgente était de les faire connaître.

Le P. v. D. a consacré de nombreuses années à les étudier et à les éditer. La synthèse qu'il nous offre aujourd'hui a une base autrement solide que l'essai timide du P. Le Carou. L'ouvrage se divise en trois parties. La première est un résumé de l'histoire de la liturgie romaine jusqu'à Innocent III. La seconde décrit la liturgie de la cour pontificale depuis Innocent III jusqu'à Honorius III. La troisième est consacrée à la liturgie franciscaine. C'est la partie la plus originale, qui fait état de documents nouveaux, inconnus des anciens historiens de la liturgie. A noter tout spécialement l'importance de Haymon de Faversham, Maître général de 1240 à 1244, dont l'activité liturgique a marqué une étape décisive dans l'histoire de la liturgie franciscaine et ensuite dans celle de la liturgie romaine. Car il est évident que c'est la liturgie franciscaine, dérivée de celle d'Innocent III, qui va faire du missel et du bréviaire de la curie les livres liturgiques romains. L'étude du P. v. D. confirme, en y ajoutant des précisions, le fait attesté par Raoul de Rivo. Quant à savoir si c'est un bien ou un mal, c'est une question d'appréciation. La position de Raoul de Rivo est un peu simpliste et comporte une part d'exagération. Il est assez vain de comparer l'ordinaire de la curie à une liturgie romaine idéale. Il faut la remettre dans le contexte historique du début du XIII^e siècle. Qu'il y ait quelque simplification des textes et des rites, c'est incontestable. Mais il ne faut rien exagérer. L'ordinaire de la curie a respecté la structure de l'office et de la messe et nous a gardé l'essentiel de la tradition romaine. On aurait pu imaginer une réforme moins respectueuse du passé. Le P. v. D. juge tout autrement cette réforme, et il semble qu'il ne fait aucune réserve sur l'esprit qui l'anime. Il oppose deux tendances : l'une, qui est tournée vers le passé, met son idéal dans la multiplication des offices ; l'autre, qui tient compte des nouveaux besoins de l'Église, vise à une simplification de la liturgie. La réforme commencée par Innocent III serait donc animée d'un esprit nouveau. Il y a là aussi, me semble-t-il, une certaine simplification. Si un allègement de l'office s'imposait, la première chose à faire était de supprimer les éléments secondaires : petit office de la sainte Vierge, office des morts, psaumes de la pénitence, qui l'alourdissaient inutilement. Or ni Innocent III ni les premiers Franciscains n'ont songé à les supprimer. Ils auraient cru manquer de dévotion envers Marie s'ils n'avaient pas récité chaque jour, outre le grand office, les heures de la sainte Vierge. Ils n'ont pas résisté non plus à l'envahissement du sanctoral qui a eu pour conséquence la multiplication des légendes du bréviaire au détriment des leçons de l'Écriture qui s'amenuisaient progressivement. Il est difficile de voir là un esprit nouveau. Le bréviaire de la curie restait passablement encombrant, et la multiplication des fêtes doubles tout au cours du XIII^e siècle n'est probablement pas due à la seule dévotion envers les saints : elle permettait d'éliminer les offices trop longs des féries et des dimanches. Les intentions des réformateurs du XIII^e siècle étaient excellentes. S'ils n'ont pas mieux réussi, c'est qu'ils n'ont pas su aller à contre-courant des excès de dévotion de leur temps.

B. Botte.

E. Delaruelle, A. Latreille, J.-R. Palanque. *Histoire du catholicisme en France.* T. II : *Sous les rois très chrétiens.* — Paris, Éditions Spes, 1960 ; in 8, 508 p. Fr. 14.

C'est un plaisir d'avoir à recenser pareil ouvrage. Exposé clair, où la réflexion personnelle relève l'information, sujets distribués simplement, formules suggestives (par exemple : le Rhône était devenu sous les papes d'Avignon, les Champs-Élysées de l'élégance européenne, p. 102), portraits excellents tels ceux de Gerson, de Calvin, de Bossuet, ou magnifiques comme celui de S. Louis. Réserve à l'égard

des ressorts secrets de l'histoire chers aux écrivains toujours au bord du pamphlet comme Saint-Simon ou Michelet, franchise enfin. Comment ne pas déplorer avec les auteurs la froideur des réactions de ceux qui dirigeaient les consciences, devant le développement des sciences d'observation et d'expérimentation, et leur étroitesse de jugement à l'égard des progrès de la science historique, froideur et étroitesse qui devaient aboutir à enlever à l'Église son influence sur les esprits.

Par-ci par-là un éclaircissement serait utile. Qui étaient exactement les protestants du Refuge et que faut-il entendre par averroïsme politique ? La « soustraction d'obédience » est un peu esquivée. Que pendant près de cinq ans les fidèles aient pu sans en être ni plus ou moins troublés vivre en France émancipés du Saint-Siège au XVe siècle, et cela par le souci du roi très chrétien de favoriser l'unité de l'Église, est un fait trop original pour ne pas être souligné. Et pourquoi ne pas assortir les citations de leur référence précise ? Nombreuses, bien venues, leur intérêt en serait accru surtout quand il s'agit de contemporains des événements. Il me semble que les auteurs (p. 492) surestiment la consonnance de principe entre jansénisme et dévotion au Sacré-Cœur et qu'ils majorent le respect des premiers jansénistes pour Rome (p. 333). L'université de Louvain, pas plus évidemment que les nouveaux évêques des Pays-Bas, n'étaient teintés de gallicanisme comme la Sorbonne ou l'Église de France, mais de là à voir de l'ultramontanisme chez les héritiers de Baïus très anti-Bellarmin, il y a de la marge. Et puisque nous parlons de Baïus, notons qu'il n'était pas flamand, mais hennuyer. O. Heusers.

Johann von Capua. *Beispiele der alten Weisen.* Übersetzung der hebräischen Bearbeitung des indischen Pañcatantra ins Lateinische. Herausgegeben und übersetzt von F. Geissler (Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Institut für Orientforschung, Veröffentlichung 52). — Berlin, Akademie-Verlag, 1960 ; in 8, xvi-412 p.

Le *Directorium vitae humanae alias Parabolae antiquorum sapientum,* de son vrai nom *Kalila et Dimna,* est un recueil de fables moralisantes, originaire de l'Inde. Son histoire est longue. Il fut traduit d'abord en persan, puis du persan en arabe (par Abdallah ibn Mocaffa), de l'arabe en hébreu (par un certain Rabbi Joël, inconnu par ailleurs), enfin de l'hébreu en latin entre 1263 et 1278 par Jean de Capoue, juif converti.

Du texte latin il existe deux éditions modernes, celle de Joseph Dérembourg (Paris 1887), basée sur une édition imprimée de 1480, et celle de Léopold Hervieux (Paris 1899), basée également sur une édition incunable. Sur la page de gauche de son livre M. G. édite le texte de Dérembourg avec les variantes de Hervieux, sur la page de droite figure une traduction allemande faite par lui.

Notons que M. G. projette d'éditer en un second volume la traduction allemande inédite contenue dans le manuscrit *1996* de la Bibliothèque de Strasbourg et datée de 1489. Ce volume sera suivi d'un troisième, consacré au commentaire détaillé de l'œuvre. C. Van Puyvelde.

P. F. Lefèvre O. Praem. *Les Ordinaires des collégiales Saint-Pierre à Louvain et Saints-Pierre-et-Paul à Anderlecht d'après des manuscrits du XIVe siècle* (Bibliothèque de la Revue d'histoire ecclésiastique, 36). — Louvain, Publications universitaires, 1960 ; in 8, xxxviii-359 p. Fr. 350.

Les « Ordinaires » comptent parmi les documents les plus précieux pour l'his-

toire du culte que nous ait légués le moyen âge. A eux seuls ils sont suffisants pour reconstituer dans sa structure la liturgie de cette époque.

M. L. a donc fait œuvre très utile en publiant deux ordinaires du XIVe siècle, originaires des anciens Pays-Bas. Ils représentent la tradition liturgique en usage dans la Collégiale de Saint-Pierre à Louvain (ancien diocèse de Liège) et dans celle des Saints-Pierre-et-Paul d'Anderlecht, près de Bruxelles (ancien diocèse de Cambrai). Il s'agit de deux documents isolés, en ce sens qu'aucun autre livre liturgique ancien provenant de ces deux corps capitulaires n'a été conservé. Les seuls points de comparaison sont, pour Louvain, deux bréviaires et deux diurnaux pour l'usage privé, de la fin du XVe siècle, ayant appartenu à des membres de la collégiale de Saint-Pierre et, pour Anderlecht, un martyrologe avec nécrologe du XVe siècle, un petit missel du XIIIe-XIVe siècle et un cahier du début du XVIIe contenant l'office propre de saint Guidon.

Dans son Introduction, M. L. retrace brièvement l'histoire des deux chapitres brabançons : origine, développements, nombre des prébendiers, dignitaires principaux, chapelains, leurs charges respectives, édifices religieux dans lesquels ils fonctionnent. Les renseignements parcimonieux relevés dans le texte des deux Ordinaires ont été minutieusement examinés.

La description détaillée des manuscrits est très soignée ; elle relève leur état matériel, les indices paléographiques, les remaniements, surcharges, notes marginales ou interlinéaires, les particularités propres à chacune des deux sources, leur contenu formel. L'analyse sommaire des constituantes majeures de la tradition rituelle des deux collégiales passe successivement en revue l'office nocturne et diurne, la messe conventuelle, les solennisations annuelles du temporal et du sanctoral. A elle seule, cette description démontre le caractère archaïque de l'ordinaire de Louvain, plus ancien incontestablement que celui d'Anderlecht. Dans ce dernier la séparation du temporal et du sanctoral est complète, tandis qu'à Louvain ils sont encore mélangés.

La comparaison des calendriers, reproduits sur deux colonnes parallèles, donne lieu à une série de remarques concernant le degré des fêtes, l'existence ou l'absence de certaines d'entre elles, le développement du sanctoral. Ces diverses constatations se rejoignent sur un point : les deux ordinaires se rattachent à un même *usus canonicus*, mais celui de Louvain est antérieur à celui d'Anderlecht.

La transcription du texte a exigé beaucoup de travail. Non pas à cause des variantes, puisque pour chaque document l'éditeur ne disposait que d'une seule copie. Mais, outre que Louvain mélange systématiquement le sanctoral et le temporal, son texte est deux fois plus long que celui d'Anderlecht : 85 folios contre 42. De plus, Anderlecht fait débuter son sanctoral avec la fête de saint Jean-Baptiste, le 24 juin, alors que Louvain suit l'ordre de l'année liturgique en commençant avec la fête de saint André. Puisque l'éditeur a choisi le parti d'imprimer les textes parallèles des deux traités en regard les uns des autres, il a fallu désarticuler complètement le texte de la rédaction de Louvain pour aligner son sanctoral sur celui d'Anderlecht. Opération d'autant plus délicate que M. L. a reproduit d'abord tout ce qui concerne le temporal, de l'Avent jusqu'au dernier dimanche après la Trinité, ensuite le sanctoral en partant du 30 novembre.

Le texte est établi avec beaucoup de soin en respectant la graphie des originaux. Des notes relèvent toutes les anomalies qu'il présente : seconde main, ratures, surcharges, indications marginales, corrections. L'Introduction signalait déjà, en note, toutes les particularités de tel ou tel rite, de telle ou telle fête, avec l'indication de tous les endroits où il en est question dans le texte.

Trois tables achèvent le volume : une table des noms de lieu et de personnes, une table des fêtes et rites, une table des incipit, sans oublier la table générale des matières.

M. L. nous a doté d'un travail précieux pour lequel il mérite nos félicitations. Qu'il nous soit permis néanmoins de lui présenter quelques observations.

La méthode de disséquer les textes pour présenter face à face les passages parallèles nous semble discutable. Nous aurions préféré lire le texte tel qu'il figure dans les manuscrits. Cela donnerait une idée plus exacte de la réalité, et croyons-nous, permettrait plus facilement de relever les indices de provenance, d'interdépendance des deux ordinaires, ainsi que leur évolution respective.

Pour la table des incipit, l'éditeur, plutôt que de suivre un ordre alphabétique rigoureux a préféré classer les pièces par genre : introïts, graduels, répons etc., et suivre l'ordre alphabétique à l'intérieur de chaque rubrique. Le procédé exigera plus d'attention et de recherches de la part des usagers du volume. La méthode adoptée par M. Andrieu pour les tables du Pontifical et des *Ordines romani* nous semble meilleure : une table des *Initia* et une autre des matières principales dans lesquelles défilent, mélangés mais dans un ordre alphabétique strict, les incipit, les fêtes, les noms de personnes, les matières principales, la distinction entre les différentes matières étant clairement indiquée par des artifices typographiques.

Quelques fautes d'impresssion et d'orthographe, quelques erreurs dans les indications bibliographiques seraient à corriger. Par ex. *Ephemerides liturgicae*, 82, 1958, doit se lire *72* ; *Revue bénédictine*, 4, 1889, doit être *6* ; la note 3 de la page XXV renvoie à la page XIV, note 3 au lieu de note 1. Il y en a quelques autres encore.

Ce volume est incontestablement un travail de patience et d'application ; une étude claire, succincte, suggestive. Son utilité apparaîtra davantage encore dans la mesure où l'on pourra le comparer, éventuellement, à d'autres documents similaires. Mais, à défaut de ceux-ci, nous nous demandons si le savant auteur a tiré de ces textes tout ce qu'ils recèlent. Ils viennent de deux collégiales appartenant à deux diocèses différents mais voisins. Les convergences sont nombreuses, mais les divergences, dont certaines importantes, le sont également. Le degré des fêtes, la structure de certains offices, la répartition des psaumes, les antiennes, leur utilisation à des jours différents et plus souvent encore à des heures différentes de l'office, la règle des occurrences et de la concurrence, les processions, une graphie différente pour toute une série de termes latins, autant de discordances dont le nombre et l'importance demandent une explication. En dépouillant un tiers du texte environ nous en avons établi une liste déjà imposante. Nos connaissances relatives à l'activité liturgique et à l'évolution de la liturgie du XII^e^ au XV^e^ siècle sont très réduites. Pour jeter quelque lumière sur cette évolution, déterminer les influences, les filiations, les emprunts d'un diocèse à l'autre, des comparaisons de ce genre sont indispensables. L'éditeur des présents ordinaires n'est pas allé, nous semble-t-il, jusqu'au bout de son travail. C'est dommage pour nous, car à cette époque l'*usus canonicus* et l'*usus monasticus* ont des interférences. L'un et l'autre vont surcharger la liturgie générale de l'Église occidentale avant que le concile de Trente en clichant celle-ci ne l'impose uniformément aux paroisses avec les complications que nous connaissons.

Un terrain fertile en découvertes est demeuré provisoirement inexploré. Sans doute, l'auteur nous réserve-t-il l'une ou l'autre étude complémentaire qui satisfera pleinement notre appétit. A. Robeyns.

G. Fourure. *Les châtiments divins. Étude historique et doctrinale* (Bibliothèque de théologie, Série II : Théologie morale, 5). — Tournai, Desclée, 1959 ; in 8, 370 p.

Un malheur me frappe. Comment vais-je réagir ? Je puis maudire Dieu qui

est injuste à mon égard. Je puis aussi le bénir, et le faire de deux façons : je puis considérer la souffrance soit comme une grâce qui me permet d'imiter le Christ souffrant, soit comme le juste châtiment de mes fautes. C'est cette dernière réaction que M. F. étudie en se posant la question : les malheurs sont-ils toujours des châtiments divins ? Pour résoudre le problème on pourrait s'en tenir à une dissertation purement spéculative. M. F. a préféré faire d'abord une étude de théologie positive. Et pour se limiter, il a choisi la position de Baïus et de Quesnel, affirmant que tout malheur est un châtiment. La position de Baïus a été condamnée en 1567 par Pie V dans la bulle *Ex omnibus afflictionibus* ; celle de Quesnel en 1713 par Clément XI dans la bulle *Unigenitus*. M. F. expose les propositions de ces auteurs, les circonstances qui les entourèrent, les oppositions qu'elles rencontrèrent. Baïus, Quesnel et leurs partisans ont invoqué nombre de textes bibliques et patristiques (surtout ceux de saint Augustin) ; ils ont recouru aussi au raisonnement théologique. Les adversaires ont opposé d'autres textes bibliques et patristiques ; Bellarmin, Suarez, Ripalda, Canisius, Jacques de la Fontaine soutiennent que Dieu afflige ses créatures pour bien d'autres raisons que pour leurs péchés. Les adversaires apportent aussi des raisonnements théologiques, ceux spécialement de saint Thomas d'Aquin. Après cette étude de théologie positive, et dépassant les cadres de cette controverse, M. F. a voulu étudier la question en elle-même. Et comme on le fait en la circonstance, il a étudié les arguments extraits de l'Écriture, de la tradition et du raisonnement théologique. Les pages consacrées à l'Ancien Testament sont particulièrement intéressantes. Pour bien comprendre l'Ancien Testament il faut se rappeler que le peuple juif ne connaissait guère les sanctions d'outre-tombe : toute faute doit donc être punie dès cette terre ; on doit aussi reconnaître que beaucoup de livres qui se présentent comme historiques étaient plutôt des leçons de morale ; et qu'enfin on rencontre une protestation contre la thèse du malheur-châtiment dans les livres de Job et de Tobie. Quant au Nouveau Testament, certains textes conservent la thèse de l'Ancien Testament où le malheur est parfois considéré comme un châtiment ; mais en bien des passages des évangiles et des épîtres, l'écrivain sacré s'y refuse : toute souffrance peut être bénie parce qu'elle nous rapproche du Christ souffrant. Concernant l'enseignement des Pères, les auteurs des tout premiers siècles s'opposent à la thèse générale du malheur-châtiment ; les évêques, dans leurs homélies, ne la prônent jamais ; saint Augustin lui-même, étudié longuement par M. F., ne l'a jamais soutenue d'une manière absolue et générale. A côté des Pères, il faut tenir compte de la vie de l'Église : dans la pratique de l'extrême-onction, dans la liturgie, dans les dispositions canoniques. Le théologien doit enfin user du raisonnement philosophique et théologique. D'où viennent les souffrances ? Souvent de notre faute : nous ne collaborons pas assez à l'œuvre de Dieu qui nous a confié le monde pour l'améliorer ; n'oublions pas que dans l'ordre naturel les causes secondes continuent à agir et que Dieu n'est nullement tenu à opérer des miracles pour nous empêcher de souffrir ; et enfin la passion du Christ n'est pas uniquement un châtiment par substitution. Quels sont donc les buts poursuivis par Dieu dans la souffrance ? Il veut sans doute parfois nous punir ; mais il veut surtout transformer nos souffrances dans la perspective surnaturelle : Dieu nous envoie la croix pour nous permettre d'imiter le Christ et ainsi préparer notre bonheur éternel. L'attitude du chrétien est toute tracée : profiter de la souffrance pour épurer ses tendances mauvaises, se résigner, accepter la souffrance et même en arriver à l'aimer en union au Christ souffrant. Telles sont les grandes lignes de l'ouvrage de M. F. Cette association entre théologie positive et théologie spéculative est heureuse et est un exemple à suivre : l'étude historique d'un problème donne vie et relief à l'exposé doctrinal. Cette monographie, solidement charpentée et abondamment documentée fait honneur à l'auteur, ainsi qu'à

M. Ph. Delhaye, qui fut à la fois son professeur et son guide dans l'élaboration de ce travail. O. Lottin.

E. Scharl O. F. M. *Freiheit und Gesetz.* Die theologische Begründung der christlichen Sittlichkeit in der Moraltheologie Johann Bapt. Hirschers († 1865). Aus dem Nachlass herausgegeben von L. Brandl O. F. M. (Studien zur Geschichte der kath. Moraltheologie, 6). — Regensburg, F. Pustet, 1958 ; in 8, 191 p. Mk. 11.80.

Étude attentive et très méthodiquement conduite des théories morales de J.-B. Hirscher (1788-1865). Il fallait d'abord rappeler les années de sa formation et de son enseignement (à Tubingue en 1817, à Fribourg-en-Br. en 1837) et situer son œuvre dans son contexte doctrinal des premières décades du XIX^e siècle. On y remarque, du côté catholique, une réaction contre la *Spätscholastik* (entendez par là, non la scolastique des XIV^e et XV^e siècles, mais la morale juridique et casuiste du XVII^e siècle), une réaction contre l'*Aufklärung*, le philosophisme du XVIII^e siècle. Dès avant Hirscher on assiste à un effort pour fonder la morale chrétienne sur les données de la révélation et ainsi considérer tout acte moralement bon comme un acte religieux ; de même, on s'efforce de donner à la conscience un caractère nettement chrétien. Tout ce contexte permet de comprendre les vues de Hirscher sur la méthode et les caractères de la science de la foi, sur le caractère scientifique de la morale chrétienne, qui part de ce principe que l'individu fait partie d'un tout, c'est-à-dire du royaume de Dieu. Par là se résout l'apparente antinomie entre la loi et la liberté. Le royaume de Dieu, en ses lois, se réalise par la charité qui est spontanéité et non violence ; dans ce royaume, l'homme est le citoyen qui conserve sa personnalité, la « liberté des enfants de Dieu ». Et l'empire de la loi chrétienne s'exerce par la conscience morale et par l'influence de la foi, deux facteurs qui laissent subsister la liberté.

Ce beau livre du P. S. vient à son heure. Parmi les moralistes d'aujourd'hui se dessine un effort très louable pour rendre à la morale catholique son caractère de doctrine fondée sur l'évangile. L'idée n'est pas nouvelle. Il y a plus d'un siècle, le professeur de Tubingue publiait son grand ouvrage avec ce titre évocateur : *Die christliche Moral als Lehre von der Verwirklichung des göttlichen Reiches in der Menschheit* (5 éditions de 1835 à 1851), où les termes « moral » et « religieux » sont synonymes. Aujourd'hui on n'insiste plus sur le problème, capital aux yeux de Hirscher, des rapports entre la loi et la liberté. C'est sans doute parce que, de son temps, l'atmosphère était encore imprégnée de l'aspect juridique qu'on avait donné à la loi. La solution apportée par Hirscher visait la loi chrétienne ; mais on peut l'élargir et l'étendre à toute loi, même civile. Et la solution n'offre aucune difficulté majeure. Évidemment, si la loi imposait à la volonté humaine une vraie contrainte, c'en serait fait de la liberté de cette volonté. Mais tel n'est pas le cas, la loi ne s'impose pas du dehors comme une violence faite à notre volonté ; elle nous oblige du dedans par le truchement du jugement de conscience. Sans le savoir, Hirscher en revenait à la thèse de saint Thomas d'Aquin : d'un côté la conscience nous oblige parce qu'elle n'est que le héraut qui nous proclame la loi ; mais, en sens inverse, la loi ne nous oblige que par la conscience que nous en avons : *nullus ligatur per praeceptum aliquod nisi mediante scientia illius praecepti* (*De veritate*, q. 17, a. 3). Or, manifestement, les impératifs de la conscience n'exercent pas sur la volonté une action déterminante qui enlèverait à celle-ci la possibilité de ne pas les suivre. O. Lottin.

Notes bibliographiques

La foi catholique. Textes doctrinaux du magistère de l'Église traduits et présentés par G. Dumeige S. J. — Paris, Éditions de l'Orante, 1961 ; in 12, 572 p.

Le P. D. présente en une limpide traduction française tous les documents du magistère de l'Église concernant la foi du chrétien : les symboles de foi, la révélation, la tradition et l'Écriture, Dieu un et trine, la création, le péché originel, Jésus-Christ Fils de Dieu sauveur, Marie Mère de Dieu, l'Église, la grâce, les sacrements, les fins dernières : bref, tout le contenu de la théologie dogmatique. Ce livre est destiné avant tout au grand public. Il importe en effet que le chrétien cultivé sache que, si l'Écriture et la tradition sont les sources de sa croyance, c'est au magistère de l'Église qu'il appartient de les interpréter authentiquement. En ces années où l'on parle si abondamment de la théologie biblique, il est opportun de rappeler ce qui différencie le catholique du protestant. En cet *Enchiridion* le P. D. se montre à la fois historien et théologien. Comme historien, il évoque les circonstances dans lesquelles chaque décret a été porté ; comme théologien, il en résume brièvement le contenu. Son livre est une réussite : il sera très utile aux étudiants en théologie, aux prêtres du ministère, aux professeurs de religion, mais nous lui souhaitons surtout une large diffusion dans les milieux laïcs cultivés. Et puisque le P. D. s'est fait la main, pourquoi n'ajouterait-il pas un livre sur « La morale catholique », où il rappellerait tout ce que le magistère de l'Église a fait pour régler la vie morale de ses membres dans le domaine de la morale fondamentale, de la morale individuelle, familiale, sociale ? O. Lottin.

Aufsätze zur portugiesischen Kulturgeschichte. Bd. 1 (Portugiesische Forschungen der Görresgesellschaft, I. Reihe, 1). — Münster, Aschendorff, 1960 ; in 8, 334 p.

Saluons ce premier volume d'études consacrées à l'histoire et à la culture lusitaniennes. Sa présentation est semblable à celle des *Spanische Forschungen* qu'édite également la « Görresgesellschaft ». En voici le contenu.

P. Durão, *A Universidade de Évora. A propósito do IV Centenário da sua inauguração* (p. 1-5), dresse un rapide bilan de l'activité de cette université créée en 1559 par une bulle de Paul IV et abolie par le Marquis de Pombal deux cents ans plus tard. Les disciplines dans lesquelles se distinguèrent les maîtres d'Évora furent les humanités classiques, la philosophie, la théologie dogmatique et morale, et particulièrement l'Écriture sainte.

C. A. Ferreira da Silva, *Sobre algumas teses fundamentais da metafísica e da psicologia de Pedro da Fonseca no seu aspecto sistemático* (p. 6-14), expose les thèses philosophiques fondamentales du maître jésuite de Coïmbre.

L. Craveiro da Silva, *Francisco Sanches perante a Escolástica do seu tempo* (p. 15-23) ; J. Moreau, *Doute et savoir chez Francisco Sanches* (p. 24-50). La renommée de François Sanches repose principalement sur son traité *Quod nihil scitur*, publié à Lyon en 1581 et dont le succès est attesté par plusieurs éditions successives. Comme Descartes Sanches témoigne d'un grand scepticisme en face de la science de son temps. Pour tous deux néanmoins, le doute ne peut être un aboutissement, mais un point de départ, une démarche préliminaire à l'élaboration d'une méthode. Pour Sanches, si nous ne savons rien de science parfaite

et certaine, il n'en est pas moins possible d'obtenir, par l'expérience et le jugement, une connaissance subsidiaire et utile.

M. Barbosa da Costa Freitas, *As provas da existência de Deus segundo o método criacionista de Leonardo Coimbra* (p. 51-66). Ce philosophe réhabilite l'argument ontologique de l'existence de Dieu, critiqué par Kant.

K. Reichenberger, *Der Abschied der Lusiaden. Ein Beitrag zur dichterischen Gestaltung der Höhepunkte im Epos des Camões* (p. 67-86) ; H. Houwens Post, *Eine weinig bekannte Quelle der « Lusiaden »* (p. 87-93) ; H. Hatzfeld, *Manuelinischer Stil in den Sonetten des Camões* (p. 94-125). Ces études traitent de problèmes littéraires relatifs aux écrits de Camoëns, à son épopée nationale, les *Lusiades*, et à ses sonnets.

H. Kröll, *Bibliographische Übersicht der wichtigsten Veröffentlichungen auf dem Gebiet der portugiesischen Sondersprachen* (p. 126-139).

G. Richert, *Königliche Frauen aus dem Hause Aviz* (p. 140-152), présente plusieurs femmes remarquables de la maison princière des Aviz qui régna sur le Portugal de 1385 à 1580. Cet article est illustré de plusieurs reproductions de portraits.

G. Schreiber, *Lusitanien im Exempelbuch* (p. 153-165). Un « Exempelbuch » de la fin du XVII^e siècle, sorti du milieu universitaire de Dillingen, traite principalement du thème de l'ange gardien, et de ses rapports avec plusieurs princes ou institutions portugaises.

H. Fiedler, *Bausteine zur Wohnkultur in Portugal* (p. 166-182).

P. E. Russel, *Medieval Portuguese Students at Oxford University* (p. 183-191) constate que plusieurs étudiants en théologie portugais — pour la plupart franciscains, dominicains ou augustins — furent envoyés par leurs supérieurs à l'université d'Oxford pour y parfaire leur formation théologique.

G. Schurhammer, *Doppelgänger in Portugiesisch-Asien* (p. 192-224), établit combien il faut dresser avec prudence la biographie d'un personnage de l'Asie portugaise où n'existait guère de variété dans les noms de famille.

J. Wicki, *Dokumente und Briefe aus der Zeit des indischen Vizekönigs D. Antão de Noronha, 1564-1568* (p. 225-315). Puisés surtout aux archives nationales de « Torre do Tombo » à Lisbonne.

H. Kellenbenz, *Der Brasilienhandel der Hamburger « Portugiesen » zu Ende des 16. und in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts* (p. 316-332).

G. Michiels.

Archives de l'Église d'Alsace. T. 28. — Strasbourg, Société d'Histoire de l'Église d'Alsace, 1961 ; in 4, VIII p. et col. 519-1190.

Ce volume continue le répertoire historique et topographique, par ordre alphabétique, des églises alsaciennes médiévales dressé par M. Barth (*Handbuch der elsässischen Kirchen im Mittelalter*) : de Hagenau à St. Glückern. Il fait ainsi immédiatement suite au tome 27 (voir *Rech. Théol. anc. méd.* 28, 1961, 179).

G. Michiels.

S. Anselme. *Textes choisis, traduits et présentés par* M.-P. Dickson (Les écrits des saints). — Namur, Éditions du Soleil levant, 1960 ; in 12, 189 p. Fr. 51.

Ce volume contient, en traduction seulement, tout d'abord une biographie de saint Anselme de Cantorbéry tirée des récits de son biographe Eadmer ; ensuite des textes représentatifs des positions doctrinales essentielles du théologien :

la préface du *Monologion*, le *Proslogion*, les dix premiers chapitres du *Cur Deus homo*, la Méditation III sur la rédemption de l'homme, la lettre à Lanzon, novice, la lettre à Baudouin, roi de Jérusalem ; l'épître sur les sacrements de l'Église et l'Oraison III pour recevoir le corps et le sang du Seigneur. Une bibliographie permet en outre de répondre, en partie, aux questions comme au désir d'approfondissement que fait naître le contact avec les écrits de l'archevêque de Cantorbéry. G. MICHIELS.

S. IGNACE DE LOYOLA. *Exercices spirituels*. Traduits et annotés par F. COUREL S. J. (Collection Christus, Textes, 5). — Bruges, Desclée de Brouwer, 1960 ; in 12, 230 p. Fr. 45.

Cette nouvelle traduction des *Exercices* doit être recommandée comme celle qui, en ce moment, se présente le mieux, non seulement par la typographie qui est excellente, mais par la qualité. L'auteur a suivi en effet le manuscrit dit « autographe » (selon l'édition Codina dans les *Monumenta historica Societatis Iesu*, 1919 ; reprise dans une édition manuelle, Turin 1928). Quelques notes éclairent la signification spirituelle des passages les plus décisifs. Des renvois marginaux et un index peuvent seconder une étude scientifique.
F. VANDENBROUCKE.

R. BELLEMARE. *Le sens de la créature dans la doctrine de Bérulle*. — Bruges, Desclée de Brouwer, 1959 ; in 12, 189 p.

Cette analyse, subtile et fortement creusée, de la pensée de Bérulle amène l'auteur à nuancer l'appréciation un peu sommaire de H. Bremond dans sa *Conquête mystique*. Séduit par son vocabulaire : « théocentrisme-anthropocentrisme », l'illustre académicien a placé Bérulle au terme d'une évolution où le théocentrisme comme attitude vécue a pris nettement conscience de lui-même. Sans être une étude exhaustive de la religion ni du théocentrisme de Bérulle, cet essai situe la théologie spirituelle du cardinal dans une perspective non seulement psychologique et morale, mais métaphysique : c'est une réflexion de type métaphysique qui reconnaît la nécessité de s'ordonner à Dieu. L'information de l'auteur ne lui vient pas tant du *Bref discours* ni des *Grandeurs de Jésus*, mais de l'ensemble connu, depuis l'édition de 1644, sous le titre d'*Œuvres de piété*, ainsi que d'un inédit : *Notes sur la Vie de sainte Catherine de Gênes*, conservé aux Archives nationales. Toute la doctrine de Bérulle est construite en référence à la condition de créature. L'exigence indestructible de l'homme, qu'il soit dans l'état d'innocence, de péché ou de justification, est de se rapporter à Dieu. C'est elle que Bérulle, inlassablement, dévoile, explique, met en œuvre. Il en a fait une expérience intarissable, qu'il veut communiquer à ses lecteurs. I. VAN HOUTRYVE.

CH. JOURNET. *Le mal*. Essai théologique (Textes et études théologiques). — Bruges, Desclée de Brouwer, 1961 ; in 8, 334 p. Fr. 195.

Mgr J. constate que les manuels de théologie ne comportent pas de traité sur le mal, mais se contentent de donner des éléments de solution à propos de Dieu, de la création, de l'incarnation, de la grâce, de l'Église et des fins dernières. Il a voulu renouer avec une tradition qu'avait cependant illustrée saint Thomas lui-même, surtout dans son *De malo*. C'est ainsi que nature et formes du mal sont décrites, puis ses rapports avec la toute-puissance et la bonté de Dieu. L'auteur

ne néglige pas les leçons de l'histoire, ni les réponses à donner au chrétien qui demande « comment regarder le mal ». Le dernier mot de Mgr J. rejoint celui de l'Écriture : le Christ n'a pas éludé le mal, ni dans le *Pater* ni dans la réponse que sa vie rédemptrice lui a donnée ; mais il attend que l'homme réponde au mal en laissant grandir en lui la foi et l'amour. F. VANDENBROUCKE.

N. M. LUYTEN O. P., A. PORTMANN, K. JASPERS, K. BARTH. *Immortalité*. Textes traduits de l'allemand par H. NAEF. — Neuchâtel, Delachaux & Niestlé, 1958 ; in 8, 71 p. Fr. 4.

Ce volume traduit le recueil *Unsterblichkeit* (Bâle, F. Reinhardt), qui publiait quatre conférences prononcées à la radio de Beromünster. Le P. L. expose le point de vue catholique, s'appuyant surtout sur l'Écriture et suggérant les considérations d'ordre rationnel qui, depuis Platon et Aristote, assurent la conviction en l'immortalité. M. P., au nom de la biologie, insiste « résolument sur le fait que nul ne peut tirer de la recherche scientifique, dans son état actuel, une explication valable sur l'origine et la destination des êtres vivants » (p. 39). M. J. conclut que « la recherche philosophique ne peut que vérifier ce qui a été déjà l'expérience de chacun », mais tend ainsi à faire dépendre l'immortalité d'une attitude d'amour : « Je m'écoule dans le néant, pour autant que je vis sans amour et, partant, sans boussole » (p. 55). Enfin M. B., en théologien protestant, apporte à ses auditeurs l'annonce d'une Bonne Nouvelle : « Je suis la résurrection et la vie. Celui qui croit en moi vivra, quand même il serait mort ». F. VANDENBROUCKE.

L. RICHARD. *Le mystère de la rédemption* (Bibliothèque de théologie, série I : Théologie dogmatique, 1). — Tournai, Desclée, 1959 ; in 8, XI-299 p.

Cet ouvrage fut le dernier auquel le regretté professeur à la Faculté de théologie de Lyon († 1956) put mettre le point final. L'auteur ne cache pas son admiration pour saint Irénée, mais il s'en faut qu'il réduise son exposé à un commentaire de sa doctrine. Au contraire, R. fait une enquête très attentive, qui approfondit ce qu'il donnait déjà en 1932 dans *Le dogme de la rédemption* (Bibliothèque catholique des sciences religieuses), à travers l'Ancien et le Nouveau Testament, puis les Pères, les théologiens du moyen âge, le concile de Trente, les théologiens de l'époque moderne et ceux du protestantisme. Après cette enquête, il peut donner une « synthèse doctrinale », où s'insèrent en bonne place, si l'on peut dire, l'agapè de Dieu dont le dessein est traversé par le péché, la kénose du Christ et la croix, la résurrection, l'accomplissement de la rédemption par l'Église. De nombreuses questions latérales reçoivent des éclaircissements ; ainsi les mystères païens, le schéma préparé pour le concile du Vatican, le sort des enfants morts sans baptême. En un mot, le professeur de dogmatique trouvera ici un guide précieux. F. VANDENBROUCKE.

TABLES

I. ARTICLES ET MEDIAEVALIA

J. Bouvy S. J. La nécessité de la grâce dans le Commentaire des Sentences d'Odon Rigaud 59

O. Brooke O. S. B. The Speculative Development of the Trinitarian Theology of William of St Thierry in the *Aenigma fidei* (*conclusion*) 26

F. J. Catania. Albert the Great, Boethius, and Divine Infinity .. 97

M. Coquin O. S. B. Le sort des *Statuta Ecclesiae antiqua* dans les collections canoniques jusqu'à la *Concordia* de Gratien 193

G. B. Fowler. Additional Notes on Manuscripts of Engelbert of Admont (c. 1250-1331) 269

P. Glorieux. Gerson et les Charteux 115

J. W. Halporn. *Ecclesiam adunare* in Cassiodorus 333

J. Leclercq O. S. B. La vie contemplative dans S. Thomas et dans la tradition 251

O. Lottin O. S. B. A propos du vœu de *conversatio morum* chez saint Benoît 154

O. Lottin O. S. B. Raison théorique, raison pratique et volonté chez les précurseurs de S. Thomas d'Aquin 242

E. Manning O. C. R. Un texte de S. Augustin source du chap. 4, v. 13-17 de la Règle bénédictine 331

H. Silvestre. A propos de la lettre d'Anselme de Laon à Héribrand de Saint-Laurent 5

B. Smalley. Jean de Hesdin O. Hosp. S. Ioh. 283

J. R. Smeets. Du nouveau sur Pierre Riga 334

A. Squire O. P. Aelred of Rievaulx and Hugh of St Victor 161

D. Van den Eynde O. F. M. La *Theologia scholarium* de Pierre Abélard 225

II. COMPTES RENDUS ET NOTES BIBLIOGRAPHIQUES

Alfonso M. de Liguori. *Opere ascetiche*. Intr. a cura di O. Gregorio, G. Cacciatore, D. Capone, G. De Luca 185

Andrieu M. *Ordines Romani* V 351

S. Anselme. *Textes choisis*. Traduits par M.-D. Dickson 364

Antifonario visigótico mozárabe de la Catedral de Leôn. Ed. L. Brou y J. Vives .. 352
Archives de l'Église d'Alsace, t. 27, 28 ..... 179, 364
Armstrong A. H., R. A. Markus. *Christian Faith and Greek Philosophy* 347
Arnaldez R., v. Philon d'Alexandrie 345
Aufsätze zur portugiesischen Kulturgeschichte I 363
Authier F., v. M.-F. Sciacca 191
Ayuso Marazuela Th., v. *Biblia polyglotta Matritensia* 342
Bardy G., v. Eusèbe de Césarée 348
Barrau P., Ch. Bouchaud. *L'homme au regard de la foi* 192
Barth K., v. N. M. Luyten 366
Beckaert A., v. Philon d'Alexandrie 345
Bellemare R. *Sens de la créature dans Bérulle* 365
Benoit P., J. T. Milik, R. de Vaux. *Discoveries in the Judean Desert* II 167
Biblia polyglotta Matritensia. VIII, 21 : *Psalterium S. Hieronymi.* Ed. Th. Ayuso Marazuela 342
Bibliothecae Apostolicae Vatic. Cod. Latini 2118-2193. Recensuit A. Maier 338
Bieler L. *Irland, Wegbereiter des Mittelalters* 349
Blanchard P. *Le vénérable Libermann* I-II 186
Blatt F., v. *Novum Glossarium* 350
Bonaventure. *Trois voies dans la vie spirituelle.* Intr. et trad. de J.-F. Bonnefoy 188
Bonnefoy J.-F., v. Bonaventure 188
Bouchaud Ch., v. P. Barrau 192
Brandl L., v. E. Scharl .. 362
Brooke R. B. *Early Franciscan Government* 183
Brou L., v. *Antifonario visigótico* 352
Broussaleux S., v. Nicolas Cabasilas 189
Brundage J. A., v. *Chronicle* 182
Burckhardt M., v. G. Meyer 339
Cacciatore G., v. S. Alfonso M. de Liguori 185
Capone D., v. S. Alfonso M. de Liguori 185
Chronicle of Henry of Livonia. Transl. by J. A. Brundage 182
Clasen S. *Antonius* 188
Courel F., v. S. Ignace de Loyola 365
Courtois C. *Les Vandales et l'Afrique* 174
Cranz F. E. *Luther's Thought on Justice* 185
Davis G. R. C. *Medieval Cartularies of Great Britain* .. 179
Delaruelle E., A. Latreille, J.-R. Palanque. *Histoire du catholicisme en France* II 357
De Luca G., v. S. Alfonso M. de Liguori 185
de Strycker E. *La forme la plus ancienne du protévangile de Jacques.* Versions arméniennes trad. par H. Quecke 344
de Vaux R., v. P. Benoit 167
Dickson M.-P., v. S. Anselme 364
Dodwell C. R.. v. Theophilus 354
Dumeige G., v. *La foi catholique* 363
Edwards K., v. *Registers* .. 183
Eizenhöfer L., v. *Liber sacramentorum* 176
Entretien d'Origène avec Héraclide. Intr., texte, trad. et notes de J. Scherer .. 173
Eusèbe de Césarée. *Histoire ecclésiastique* IV. In-

trod. par G. Bardy. Index par P. Périchon 348
Facecchia R. *San Bernardo di Chiaravalle* 187
Festugière A.-J. *Moines d'Orient* I-II 173
Foi catholique. Textes trad. par G. Dumeige 363
Fontes ad historiam regni Francorum II. Curavit R. Rau, J. von Jasmund, C. Rehdantz 180
Fourure G. *Les châtiments divins* 360
Fuiano M. *Studi di storiografia medioevale* 181
Garand M., v. Ch. Samaran 340
Gauthier R.-A., J. Y. Jolif. *L'Éthique à Nicomaque* I-II 169
Geissler F., v. Johann von Capua 358
Gesammelte Aufsätze z. Kulturgeschichte Spaniens XVI-XVII 178, 179
Gilson E. *La philosophie et la théologie* 191
Gladiss D. von, v. Heinrici IV 180
Glossarium mediae latinitatis Cataloniae, fasc. I 351
Grégoire Palamas. *Défense des saints hésychastes.* Introd., texte, trad. par J. Meyendorff I-II 184
Gregorii Nysseni *Opera* II : *Contra Eunomium liber III, Refutatio confessionis Eunomii.* Ed. W. Jaeger 174
Gregorio O., v. S. Alfonso M. de Liguori 185
Hajnal I. *Enseignement de l'écriture aux universités médiévales.* 2e éd. par L. Mezey 181
Hanhart R., v. *Septuaginta* IX, 3 165
Harl M. *Origène et la fonction révélatrice du Verbe incarné* 171
Hegel E., v. K. Koch 182
Hegesippi *Historiae libri V.* Ed. V. Ussani 348
Heinrici IV *Diplomata.* Bearb. von D. von Gladiss 180
Hennecke E. *Neutestamentl. Apokryphen in deutschen Übersetzt.* 3. Aufl. von W. Schneemelcher 343
Hesbert R.-J. *Le prosaire d'Aix-la-Chapelle* 355
Hinz P. *Der Naumburger Meister* 187
Hofer J., v. *Lexikon f. Theologie und Kirche* IV-VI 165, 338
Hugh the Chantor. *The History of the Church of York.* Transl. by Ch. Johnson 354
S. Ignace de Loyola. *Exercices spirituels.* Trad. par F. Courel 365
Jabre F. *La notion de certitude selon Ghazali* 353
Jaeger W., v. Gregorii Nysseni *Opera* II 174
Jasmund J. von., v. *Fontes ad historiam regni Francorum* II 180
Jaspers K., v. N. M. Luyten 366
Johann von Capua. *Beispiele der alten Weisen.* Übersetzt von F. Geissler 358
Johnson Ch., v. Hugh the Chantor 354
Jolif J. Y., v. R.-A. Gauthier 169
Journet Ch. *Le mal* 365
Ker N. R. *English Manuscripts in the Century after the Norman Conquest* 341
Kinsley J., v. D. Lindsay .. 190
Koch K., E. Hegel. *Vita*

des Hermann Joseph von Steinfeld 182
Konkordanztabellen zu den röm. Sakramentarien II, von P. Siffrin 176
Kurz C. H. *Johan Hus* 189
Lamper G. W. H., v. *Patristic Greek Lexikon* 346
Latreille A., v. E. Delaruelle 357
Lefèvre P. F. *Les ordinaires des collégiales S. Pierre à Louvain et SS. Pierre et Paul à Anderlecht* 358
Lexikon f. Theologie und Kirche. 2. Aufl. Hrsg. von J. Höfer u. K. Rahner IV-V, VI 165, 338
Ligier L. *Péché d'Adam et péché du monde* 166
Liber sacramentorum Romanae Aeclesiae. Sacramentarium Gelasianum. Hrsg. von L. Eizenhöfer, P. Siffrin, L. C. Mohlberg 176
Lindsay (Sir David). *Squyer Meldrum.* Ed. by J. Kinsley 190
Lowe E. A. *English Uncial* 340
Luyten N. M., A. Portmann, K. Jaspers, K. Barth. *Immortalité.* Trad. par H. Naef 366
Maier A., v. *Bibliothecae Apostol. Vatic.* 338
Mâle E. *The Gothic Image.* Transl. by D. Nussey .. 187
Marichal R., v. Ch. Samaran 340
Markus R. A., v. A. H. Armstrong 347
Martin W. O. *Metaphysics and Ideology* 191
Metman J., v. M. Garand 340
Meyendorff J., v. Grégoire Palamas 184
Meyer G., M. Burckhardt. *Die mittelalt. Handschriften der Univ. Basel : B I 1-B VIII 10* 339
Mezey L., v. I. Hajnal 181
Milik J. T., v. P. Benoit .. 167
Mohlberg L. C., v. *Liber sacramentorum* 176
Monden L. *Miracle, signe de salut* 192
Morreale M. *El libro de Tobias según los manuscritos escurialenses* 342
Naef H., v. N. M. Luyten .. 366
Navigatio sancti Brendani abbatis. Ed. by C. Selmer 181
Nicolas Cabasilas. *Vie en Jésus-Christ.* Trad. par S. Broussaleux 189
Nussey D., v. E. Mâle 187
Oursel R., v. *Saints abbés de Cluny* 188
Papyrus Bodmer X-XII. Publié par M. Testuz 169
Novum Glossarium Mediae Latinitatis. Meabilis-Miles. Ed. F. Blatt 350
Palanque J.-R., v. E. Delaruelle 357
Paredi A. *Sacramentario di Ariberto* 180
Patristic Greek Lexikon. Ed. by G. W. H. Lampe 346
Pelgrum Pullen. *Die Navolginghe Christi.* Door A. Van Elslander 185
Penco G. *Storia del monachesimo in Italia* 349
Pepler C. *English Religious Heritage* 189
Périchon P., v. Eusèbe de Césarée 348
Perler O. *Ein Hymnus zur Ostervigil von Meliton ?* .. 172
Philon d'Alexandrie. *Œuvres : De opificio mundi,* Introd. et trad. par R. Arnaldez. *De agricultura,* par J. Pouilloux. *De praemiis et poenis* par A. Beckaert 345

PORTMANN A., v. N. M. LUYTEN 366
POUILLOUX J., v. PHILON D'ALEXANDRIE 345
QUARELLO E. *Peccato e castigo nella teologia cattolica contemporanea* 191
QUECKE H., v. E. DE STRYCKER 344
RAHNER K., v. *Lexikon f. Theologie und Kirche* .. 165, 338
RAU R., v. *Fontes ad hist. regni Francorum* 180
Registers of Roger Martival I. Ed. K. EDWARDS 184
REHDANTZ C. v. *Fontes ad hist. regni Francorum* .. 180
RICHARD L. *Le mystère de la rédemption* 366
RUBIN B. *Zeitalter Justinian* I 175
Saints Abbés de Cluny. Textes choisis par R. OURSEL .. 188
SAMARAN CH., R. MARICHAL, *Catalogue des manuscrits en écriture latine* I : *Musée Condé et Biblioth. parisiennes* par M. GARAND, J. METMAN et M. TH. VERNET .. 340
SCHARL E. *Freiheit und Gesetz*. Hrsg. von L. BRANDL 362
SCHERER J., v. *Entretien d'Origène* 173
SCHNEEMELCHER W., v. E. HENNECKE 343
SCIACCA M.-F. *Acte et être*. Trad. par F. AUTHIER .. 191
SELMER C., v. *Navigatio sancti Brentani* 181
Septuaginta IX, 3 : *Maccabeorum liber III*. Ed. R. HANHART 165
SIEWERTH G. *Abstraktion und Sein nach Thomas v. Aquin* 189
SIFFRIN P., v. *Konkordanztabellen* 176
SIFFRIN P., v. *Liber sacramentorum* 176
Sources de Plotin 170
TESTUZ M., v. *Papyrus Bodmer X-XII* 169
THEOPHILUS. *De diversis artibus*. Transl. by C. R. DODWELL 354
TESTUZ M. *Idées religieuses du Livre des Jubilés* 168
THILS G. *Orientations de la théologie* 190
THOMAS A KEMPIS. *Textes marials présentés et traduits par* A. TRICLOT 190
TRICLOT A., v. THOMAS A KEMPIS 190
USSANI V., v. HEGESIPPI .. 348
VAN DEN OUDENRIJN M. A. *Linguae Haicanae scriptores Ord. Praed.* 183
VAN DIJK S. J. P., J. H. WALKER. *The Origins of the Modern Roman Liturgy* 356
VAN ELSLANDER A., v. *Pelgrum Pullen* 185
VERNET M.-TH., v. CH. SAMARAN 340
VIVES J., v. *Antifonario visigótico* 352
WALKER J. H., v. S. J. P. VAN DIJK 356

III. MANUSCRITS

ADMONT, *Abbaye*, *96* : 275 ; *97* : 274, 275, 280 ; *318* : 276, 280 ; *397* : 271, 280 ; *492* : 275, 280 ; *608* : 273, 280.
ALBI, *Bibl. munic.*, *2*, *38* : 196.
AMIENS, *Fonds Lescalopier*, *10* (*378*) : 7.
ANGERS, *Bibl. munic.*, *367* (*354*) : 202, 206.
AVRANCHES, *Ville*, *19* : 6, 7 ; *33* : 290.

Bâle, *Univ., A. VI. 19* : 119 ; *A. VII. 20* : 119 ; *A. VIII. 11* : 152 ; *A. VIII. 32* : 143, 152 ; *A. IX. 14* : 119 ; *F. VII. 3* : 278, 280.
Bamberg, *Staatsbibl., Patr. 93* (*Q. VI.44*) : 6, 7 ; *Theol. M. A. 48* : 137 ; *Msc. theol. 111* (*Q. IV. 38*) : 270, 280 ; *112* (*Q. IV. 13*) : 271, 273, 280.
Breslau, *Univ., 146* : 274, 280.
Bruges, *Ville, 90* : 336 ; *208* : 61, 67.
Bruxelles, *Bibl. roy., 1878-88* : 7, 9 ; *2079* : 125 ; *2266* : 119 ; *8780-93* (*2493*) : 203 ; *11614* (*1542*) : 67 ; *II. 1050* : 7.
Cambrai, *Ville, 393* : 336 ; *531* : 119.
Cambridge, *Corp. Chr. Coll., 83* (*E. 1*) : 336.
Coblence, *Staatsarchiv, 701/183* : 270, 272, 280.
Cologne, *Bibl. capit., 212* : 196.
Deventer, *Athen. Bibl., 1708* : 336.
Donaueschingen, *Fürstlich-Fürstenbergischen Hofbibliothek, 232* : 278, 280.
Douai, *Ville, 357* : 229, 230, 237, 239 ; *434* : 61.
Einsiedeln, *Abtei, 755* : 277, 280.
Escurial, *h. III. 23* : 278, 280.
Florence, *Laur., Ashburn. 1554* : 212.
Fulda, *Seminar, non coté* (*ancien Fritzlar, Pfarrbibl.* : P. Abélard, Theol. schol.) : 225-230, 239.
Gotha, *Landesbibl., I. 85* : 195.
Graz, *Univ., 1617* : 275, 280.
Grenoble, *Ville, 382* : 152.
Heiligenkreuz, *Stiftsbibl., 153* : 225-227.
Hereford, *Cathedral Libr., O. VI. 2* : 278, 280.
Isny (Allgäu), *Nikolaikirchenbibl., Sign. 11* : 278, 280.
Kremsmünster, *Stiftsbibl., 309* : 272, 280.
La Haye, *Musée Meermann-Westreenen, 9* : 197.
Leipzig, *Univ., 1642* : 7, 12.
Leyde, *B. P. L., 85* : 333 ; *137 E* : 336.
Londres, *Brit. Mus., Arundel 64* : 290, 319 ; *Harley 747* : 336 ; *398* : 6, 7, 16 ; *Royal 2. D. 23* : 336 ; *2. F. I* : 302 ; *8. A. I* : 229.
Luzern, *Zentral- u. Kantonsbibl., 41* : 278, 280.
Magdebourg, *Domgymn., 34* : 229.
Malines, *Grand Séminaire, 33* : 152.
Melk, *Stiftsbibl., 679* : 274, 280 ; *807* : 273, 281 ; *1071* : 271, 281.
Milan, *Ambros., G. 58 inf.* : 208.
Mont-Cassin, *74* : 237, 239 ; *125* : 208.
Munich, *Staatsbibl., lat. 3102* : 119 ; *3853* : 207 ; *5508* : 204 ; *5541* : 209 ; *6264* : 272, 281 ; *7505* : 134 ; *14596* : 13 ; *14628* : 208 ; *17288* : 270, 274, 281 ; *18381* : 119 ; *19136* : 6, 7 ; *22273* : 6, 7 ; *22291* : 6, 7 ; *28299* : 275.
Univ., 801 : 279, 281.
Oxford, *Balliol Coll., 116* : 329 ; *181* : 289 ; *250* : 324 ; *296* : 229, 230, 237, 239.
Bodl., 292 : 310 ; *571* : 311 ; *Ashmol. 1285* : 161, 164 ; *Laud. Misc., 344* : 164.
Lincoln Coll., lat. 98 : 303.
Magdalen Coll., lat. 118 : 302.
Paris, *Arsenal, 265* : 229, 230, 237, 239 ; *388* : 7, 12.
Maz., 200 : 290, 308, 319, 321, 323 ; *271* : 290 ; *563* (*294*) : 7 ; *1330* : 132.
Nat., lat. 590 : 329 ; *1451* : 197 ; *1454* : 204 ; *1455* : 205 ; *1603* : 198 ; *2123* : 203 ; *2185A* : 334 ; *2316* : 204 ; *2796* : 197 ; *3182* : 198 ; *3842A* : 204 ; *3846* : 205 ; *3848B* : 203 ; *3852* : 202 ; *3858*, *3858A*, *3858B* : 211 ; *3859* : 203 ; *3881* : 212, 216, 221 ; *3882* : 212 ; *4282* : 211 ; *8901* : 196 ; *12097* :

195 ; *12444* : 203 ; *12450* : 219 ; *12519* : 210, 221 ; *13656* : 211 ; *14427* : 276, 281 ; *14910* : 67 ; *15392* : 207, 221 ; *17287* : 290 ; *18108* : 7.
—, *Réserve des imprimés D. 6115* : 279, 281.
Bibl. du Palais Bourbon, B. 19 : 206.
Rein, *Stiftsbibl., 18* : 271, 281.
Rome, *Caselliana, 40. E. 10* : 7.
Vallicell., B. 11 : 208 ; *XVIII* : 199.
Vat., Barb., 679 : 204.
—, *Borgh., 41* : 303.
—, *lat., 1338* : 205 ; *1339* : 208 ; *1341* : 202, 205 ; *1342* : 204 ; *1349* : 208 ; *1364* : 219 ; *3832* : 210 ; *5751* : 199 ; *5845* : 204 ; *5982* : 67 ; *6381* : 219 ; *7669* : 61.
—, *Ottob., 21* : 272, 281 ; *93* : 206 ; *139* : 272, 281.
—, *Pal., lat., 574* : 195 ; *1354* : 276, 281.
—, *Reg., lat., 159* : 237, 239 ; *316* : 203 ; *481* : 7, 13 ; *1127* : 197.
Rouen, *Bibl. munic., 490* : 334.
Saint-Florian, *Augustiner-Chorherrn, XI. 545* : 278, 281.
Saint-Omer, *Ville, 273* : 316 ; *316* : 316.
Saint-Paul de Carinthie, *Abtei, 25.4.33* : 277, 281 ; *28.3.3* : 270, 277, 281.
Salzbourg, *Abbaye Saint-Pierre, IX.32* : 207.
Bundesstaatl. Studienbibl., M. II. 96 : 277, 281.
Seitenstetten, *Abtei, 216* : 271, 274, 281.
Séville, *Bibl. Colombina, 7-2-13* ; 274, 281 ; *7-5-36* : 272, 281.
Toulouse, *Bibl. munic., 42* : 290 ; *364* : 196.
Tours, *Bibl. munic., 85* : 229, 230, 237, 239 ; *378* : 141.
Trèves, *Stadtbibl., 538* : 277, 281.
Troyes, *Ville, 425* : 6, 7.
Tubingue, *Univ., Abt. Preuss. Staatsbibl. Berlin, theol. lat. 4°, 261* : 271, 281.
Turin, *Naz., 239* : 212.
Utrecht, *I. M. 17, 3. C. 10* : 336.
Valenciennes, *Ville, 172 (180)* : 15.
Venise, *Marc., lat. 492* : 273, 274, 279, 281 ; *lat. M. XIV. 224* : 271, 281.
Vienne, *Nat., 411* : 195, 201, 205, 216 ; *1705* : 6, 7 ; *5158* : 273, 282 ; *4947* : 132 ; *Pal. lat. 4409, 4576, 4838* : 134 ; *5443* : 133.
Schottenstift, 256 : 119 ; *321* : 134 ; *254* : 279, 282 ; *314* : 271.
Wolfenbüttel, *Landesbibl., 707* : 151 ; *Gud. lat. 212* : 213.
Woodchester, *Dominican Priory non coté* (Aelred de Rievaulx) : 162.
Wurzbourg, *Univ.*, *M. 208* : 270, 274, 277, 279, 282 ; *M. 220* : 274, 282.
Yelverton, *Mss. Henry de Luneville, 5310* : 279, 282.
Zurich, *Zentralbibl., C. 61* : 225-230, 239 ; *Rh. 101* : 272, 282.
Zwettl, *Stiftsbibl., 56* : 273, 282.

IV. NOMS CITÉS DANS LES ARTICLES

Acta Pilati 302.
Adriaen M. 15.
Aelred de Rievaulx 161-164.
Alain de Lille 310.
Albéric de Londres 312.
Albéric de Londres (Pseudo-) 314, 315, 325.
Albéric de Reims 236.
Albert le Grand 97-114, 245, 249, 270, 274, 279, 299, 309, 321.
Albert le Grand (Pseudo-) 271.
Alexandre V (pape) 115.
Alexandre de Halès 40, 47, 244, 245.

Alexandre Nequam 312, 317.
Altamura A. 304.
Altaner B. 53.
Ambroise Autpert 20.
Ambroise de Milan 15, 21, 25, 83, 86.
Amédée de Saluces 134.
Amelli A. 200.
Ancel Choquart 287.
André (archidiacre de Liège) 11.
André de Saint-Étienne 273, 280.
Andrieu (Lt-Cel) 152.
Anselme de Cantorbéry 25, 35, 36, 40, 42, 45, 57, 60, 66, 72, 317.
Anselme le Célestin 140, 141.
Anselme de Gembloux 8, 12.
Anselme de Laon 5-25, 244-246, 249, 293.
Anselme de Lucques 209, 210, 212, 218, 219, 221-224.
Anselme de Milan 207.
Apulée 324.
Ariño Alafont A. 199.
Aristote 251-257, 266, 268, 298, 299, 305, 307, 318, 320, 321, 323, 324, 329.
Aristote (Pseudo-) 316, 321.
Aristoxène 328.
Arius 21.
Athanase d'Alexandrie 49.
Atton (cardinal) 209.
Auer J. 59, 60, 64, 65.
Augustin 14, 16, 18-23, 25-37, 39-41, 46, 47, 51, 54, 57, 64, 69, 70, 72, 75, 76, 78, 85-87, 89, 90, 110, 130, 229, 237, 239, 240, 245, 253, 256, 258, 259, 266-268, 291, 317, 331-334.
Augustin (Pseudo-) 318.
Aulu-Gelle 315, 329.
Autore S. 118, 125.
Balan P. 287.
Balau S. 8.
Baluze E. 207, 304.
Ballerini (les) 218, 219.
Barach C. S. 310.
Bardy G. 19.
Baron R. 24.
Barthélemy Clantier 121, 122, 124.
Barthélemy Thonis 121.
Basile de Césarée 37, 52, 53.
Bauerreis R. 10.
Bède le Vénérable 85, 301.
Beichner P. E. 334-336.
Berges W. 305.
Benoît XII 284.
Benoît XIII 132.
Benoît de Nursie 130, 154-160, 251, 255, 331-333.
Bérenger de Fluvia 138.
Bérenger de Saint-Laurent 8-12.
Bérenger de Tours 293, 294.
Berlière U. 7-9.
Bernard de Chartres 236.
Bernard de Clairvaux 33, 38, 54, 62, 71, 73-75, 77, 78, 89, 90, 123, 164, 235, 246, 251, 252, 255-257, 266, 292-294, 303, 321.
Bernard de Clairvaux (Pseudo-) 123.
Bernard Silvestris 311, 312, 319, 326.
Bernardus E. 278, 279.
Bigot E. 197.
Bischoff B. 164, 269, 276.
Bliemetzrieder F. 14, 23, 25.
Bode G. 325.
Boèce 22, 37, 41, 42, 97-114, 248, 260, 305, 324.
Boissard E. 256.
Bonaventure 40, 47, 62, 63, 71, 79, 123, 139, 142, 244-249.
Boniface VIII 138.
Boniface de la Grande-Chartreuse 131.
Boniface Ferrier 131, 132.
Bonifacio E. 306.
Borgnet A. 97.
Borst A. 293, 308.
Bosio G. 283.
Bossuat R. 310.
Botte B. 196.
Bouvy J. 59-96.
Bouyer L. 261.
Brandt S. 333.
Briquet C. M. 290.
Brito 303.
Brooke O. 26-58.
Brosch H. J. 102.
Bruns H. T. 214.
Burchard de Worms 207-209, 211-216, 218, 219, 221-224.
Butler C. 156, 331, 333.
Callixte Ier (pape) 206.
Capéran L. 307.
Capitula canonum de

ordinationibus clericorum 195.
Cappuyns M. 20, 22, 23, 202.
Cassiodore 321, 323, 333-334.
Catania F. J. 97-114.
Caton d'Utique 307.
Cauchie A. 11, 15.
Césaire d'Arles 196, 201.
Chaplais P. 292.
Charlemagne 204, 308.
Charles V (roi de France) 287.
Chatelain E. 284.
Chavasse A. 203.
Chenu M.-D. 25, 40.
Chevalier I. 35, 37, 44.
Chibnall M. 294.
Chossat M. 24.
Cicéron 305, 308, 309, 324, 328.
Claudien 229-231.
Claus Sluter 152, 153.
Clément Ier de Rome 207.
Clément VI 303.
Cloes H. 25.
Cocchia E. 285-288.
Codex Justinianus 193.
Codex Theodosianus 193.
Cohen G. 310.
Colitus 18, 19.
Collectio Anselmo dedicata 207-209, 211, 214, 216, 219, 221-224.
Collectio Britannica 211.
Collectio Caesaraugustana 212, 213, 215, 217.
Collectio Dacheriana 205, 207, 208.
Collectio Dionysiana 202, 204.
Collectio Dionysio-Hadriana 207, 208.
Collectio XII partium 209.
Collectio Gallica 195.
Collectio Hadriana 202, 204, 205.
Collectio Hadriana aucta 204, 218.
Collectio Hadriano-Hispana 205.
Collectio Herovalliana 202, 203.
Collectio Hibernensis 198, 199, 203.
Collectio Hispana 195, 200-202, 205, 206, 208, 210-216, 218-221.
Collectio Hispana Gallica 202, 216.
Collectio Novariensis 200, 201, 216, 219, 220.
Collectio Quesnelliana 204.
Collectio XIII partium 217.
Combes A. 121, 122, 124, 141.
Connolly J. L. 116.
Contumeliosus de Riez 196.
Copleston F. 34.
Coquin M. 193-224.
Cottiaux J. 41, 42, 231-233, 238.
Cresconius gaulois 205, 207.
Croyden F. E. 164.
Cunon de Siegbourg 6, 10-12, 17.
Cyprien de Carthage 333, 334.
Czerny J. 66.
d'Achery L. 5-8, 12, 13, 205, 240.
d'Alverny M.-Th. 294.
Dean R. J. 310.
de Beka J. 126.
Déchanet J.-M. 27, 31, 37, 49, 53.
de Ghellinck J. 13, 14, 37.
Delachenal R. 286, 287.
de Lepinois E. 294.
Delhaye Ph. 11, 13.
Delisle L. 118, 276.
de Lubac H. 14.
de Marneffe E. 11.
Denifle H. 284.
Denis Foullechat 284.
de Nolhac P. 283, 288, 308.
Denys (pape) 53.
Denys l'Aréopagite (Pseudo-) 34, 253, 256, 268.
Denys le Petit 13.
de Régnon Th. 47-49, 52.
Dereine Ch. 9, 12.
Deusdedit (cardinal) 210, 218, 219.
de Vosmedian M. 211, 221.
Dhondt Ch. 65.
Didyme l'Aveugle 51.
Diversorum sententiae Patrum 209.
Dominique Petit 127.
Dondaine A. 262.
Duchesne L. 197.
Du Pin L. E. 118, 127, 130, 137, 140, 142.
Eadmer de Cantorbéry 317.
Édouard III (roi d'Angleterre) 292.
Eichler F. 274.
Éleuthère (pape) 206.
Emden A. B. 285, 290, 310.
Engelbert d'Admont 269-282.
Engels J. 311.

Ennius 323, 324.
Epitome christianae theologiae 228.
Epitome hispanica 199, 201, 210, 218, 219.
Erdmann C. 13.
Éthier A.-M. 27.
Étienne (écolâtre de Liège) 11.
Étienne (frère) 127.
Étienne Langton 243, 244, 247, 248.
Étienne de Saint-Gérard de Brogne 8, 12.
Euripide 329.
Eusèbe de Césarée 19.
Eustatius 329.
Excerptiones Egberti 207.
Fabro C. 102.
Facetus 310, 311.
Fank P. 278.
Faral E. 310.
Faucon M. 270, 275.
Fausses Décrétales 195, 201, 202, 205, 206, 210, 215, 218, 221.
Fay Ch. 102.
Félix Ier (pape) 206, 216.
Fickermann N. 13.
Filastrius 19.
Finke H. 132.
Fischer H. 273.
Fliche A. 27, 42.
Florinus 18, 19.
Fornasari M. 208.
Forte S. L. 317.
Fortunat 53.
Foucher J. 208, 221.
Fournier P. 195, 202, 207-213.
Fowler G. B. 269-282.
Fransen G. 211, 213.
Frédéric de Blanckenhem 128.
Frey J. 279.
Friedberg E. 212, 214, 219, 221.
Friedlein G. 22.
Fronteau J. 211, 221.
Fulbert de Chartres 25.
Fulgence (mythographe) 313, 315, 328, 329.
Fulgence (Pseudo-) 316.
Ganelon 308.
García Goldáraz C. 195, 201, 202, 216, 221.
Garet J. 334.
Gaudemet J. 193.
Gauthier de Bruges 248.
Gauthier de Châtillon 310.
Gautier de Mortagne 235, 240.
Gennade de Marseille 193, 197, 229.
Geoffroy d'Auxerre 28, 42, 294.
Geoffroy Babion 5.
Gérard d'Abbeville 248.
Gerberon G. 9.
Ghisalberti F. 311.
Gilbert de Brunella 127.
Gilbert de Hoyland 123.
Gilbert de la Porrée 27, 33, 39-42, 246, 292, 294, 302, 319.
Gilbert de Tournai 306, 307.
Gilbert l'Universel 234.
Gilles de Paris 335.
Gilson E. 22, 102.
Glorieux P. 115-153, 295, 303, 316, 318, 334-337.
Glossa interlinearis 79.
Glossa ordinaria 70, 74, 75, 79, 81, 85.
Godefroid Ier, duc de Lothier 8.
Godescalc d'Orbais 37.
González F. A. 201, 206, 216, 221.
Gottlieb Th. 270, 272-274, 277, 279.
Gougaud L. 313.
Gozzo S. 19.
Gratien 193-224.
Grégoire (cardinal) 212.
Grégoire le Grand 21, 22, 25, 69, 79, 154, 205, 229, 239, 252-261, 263-265, 268, 300, 301, 320, 322.
Grégoire VII 205, 252.
Grégoire de Rimini 307.
Gribomont J. 333, 334.
Grodecki L. 11.
Gui de Boulogne 285, 286, 288, 318, 321.
Guibert de Nogent 6.
Guillaume-aux-Blanches-Mains 335.
Guillaume d'Apkonda 125, 126.
Guillaume d'Auvergne 316.
Guillaume d'Auxerre 64, 244, 245, 247-249.
Guillaume Aynardi 134.
Guillaume de Champeaux 5, 9, 10, 11, 15, 20, 23, 25.
Guillaume de Conches 28, 31, 39.
Guillaume Minaudi 134, 135.

Guillaume de Moerbeke 299, 324.
Guillaume de Motta 131-134.
Guillaume de Nangis 294.
Guillaume d'Ockham 299.
Guillaume de Saint-Amour 267, 295.
Guillaume de Saint-Thierry 26-58, 123, 232, 235.
Guillaume Scissoris 117, 139, 140.
Guillaume de Xanctis 127.
Haacke R. 16.
Hadrien Ier (pape) 204.
Halporn J. W. 333-334.
Hanslik R. 331, 333.
Haring N. M. 33, 37, 40-42, 53.
Hauck A. 15.
Hauréau B. 316.
Heda W. 126.
Hefele C. J. 206.
Hélinand de Froidmont 303.
Helm R. 328.
Héloïse 294.
Henri (archidiacre de Liège) 11.
Henri II de Champagne 335.
Henri de Hesse 117.
Henri d'Imola 134.
Herbert of Bosham 296.
Héribrand de Saint-Laurent 5-25.
Herman (Maître) 231.
Hervé de Nédellec 300.
Hilaire de Poitiers 49.
Hildebrand voir Grégoire VII.
Hincmar de Reims 37.
Hinschius P. 206.
Hoffmeister A. 233.
Hofmann (Dr) 270.
Holtzmann R. 8.
Horace 21, 22.
Hourlier J. 54.
Howard of Norfolk (Lord) 290.
Hugues de Lincoln 130.
Hugues de Saint-Cher 302.
Hugues de Saint-Victor 24, 90, 142, 161-164, 246, 306.
Hugues de Strasbourg 279.
Humbert de Neuchâtel 129.
Ildephonse de Tolède 317, 318.
Innocent II 236.
Innocent III 303.
Innocent VI 284-286.
Irénée de Lyon 19, 51.
Isidore de Séville 21, 76, 198, 199, 205.
Isidore de Séville (Pseudo-) 202, 205-207, 209-211, 213, 215, 216, 218, 219, 221.
Jacob E. F. 284.
Jacob G. 274, 281.
Jacques de Bingen 129.
Jacques de Bourbon 143.
Jacques Ier d'Écosse 143.
Jacques de Gaesbeek 126, 128.
Jäck P. H. 278, 280.
Jaffé Ph. 9, 15, 218.
James R. 302.
Jean II (pape) 196.
Jean II (roi de France) 285, 292.
Jean d'Achery 127.
Jean-Baptiste (S.) 119, 123.
Jean de Beaumont 127.
Jean Beleth 313.
Jean de Brederode 125-128.
Jean Cassien 156, 160, 252, 257-260, 264, 268.
Jean Chrysostome 21.
Jean Damascène 48, 71, 89, 97-100, 109-111.
Jean de Galles 306.
Jean Gerson le Célestin 116, 131, 140, 141, 143, 151.
Jean Gerson le Chancelier 115-153, 283, 296, 318.
Jean de Gousmans 117-120, 125.
Jean de Griffenberg 123, 131.
Jean de Hesdin 283-330.
Jean Lathbury 302, 316.
Jean le Roy 118.
Jean de Montson 115.
Jean de Pouilly 295.
Jean Ridevall 313, 314, 326, 327.
Jean de la Rochelle 244, 246.
Jean de Rouroy 147.
Jean de Ruysbroeck 121, 122, 124, 125.
Jean de Salisbury 294, 306, 325.
Jean de Schoonhoven 124, 125.

Jean Scot Érigène 20, 27, 30, 31, 34, 43, 45, 51.
Jean du Temple 117.
Jean Wyclif 283, 319.
Jeanne d'Apkonda 125, 126, 128.
Jeanne II de Durazzo 143.
Jérôme 19, 22, 25, 39, 74, 77, 243, 244, 257, 302, 304, 322.
Jérôme (Pseudo-) 59.
Jones L. W. 334.
Jourdain Morin 127.
Jules César 297, 298.
Justin (historien) 324.
Kaeppeli Th. 303.
Kalteisen H. 270.
Kammerer I. 278.
Ker N. R. 278.
Kern A. 275.
Keuffer M. 277.
Koch J. 295.
Kolping A. 271, 277.
Krause A. 269.
Krause V. 209.
Kristeller P. O. 269, 272, 274, 277, 279.
Lácombe G. 324.
Lactance 237, 333.
Laminne J.-J. 11, 15, 23, 24.
Landgraf A. M. 7, 14, 60, 64-66, 225.
Lanfranc 25.
Le Bras G. 195-198, 202, 214.
Leclercq H. 206.
Leclercq J. 251-268.
Le Couteulx C. 118, 134.
Lefebvre Ch. 213.
Lefèvre G. 15.
Lefèvre Y. 16, 23.
Lehmann P. 269, 274, 277, 279.
Leitschuh F. 273.
Lemonnyer A. 262, 267.
Léon le Grand 30, 218, 219, 331.
Léonard E. G. 286.
Le Roux de Lincy A. 284.
Lesne E. 15.
Le Vasseur L. 118.
Lhotzky A. 278.
Liebeschütz H. 313.
Lieberman M. 123.
Lindsay W. M. 19.
Lombard C. 8, 9.
Lorenz 126.
Lottin O. 5, 6, 10, 12, 14-16, 23, 24, 61, 154-160, 242-250.
Louber J. 278.
Louis IX 123.
Louis Thonis 121.
Lunardi G. 252.
Maassen F. 195-198, 200, 202-205, 207.
Mabillon J. 6-8, 14, 28, 149.
Macé de la Charité 334, 336.
Magrassi M. 5, 7.
Mai A. 209.
Malet A. 32, 35-37, 39-41, 47, 53.
Manning E. 331-333.
Mansi J. D. 208.
Marinis T. 279, 273.
Martin V. 27, 42.
Martin V (pape) 141.
Martianus Capella 328.
Matthieu de Cracovie 146.
Matthieu de Vendôme 310.
Matthieu Roeder 127.
Maurice de Rievaulx 164.
Menzel O. 273.
Merlin J. 206.
Michaud E. 15.
Michel A. 45.
Michel Bartine 142.
Migne J. P. 6, 9, 12, 13, 16, 164, 201, 206-208, 211, 221, 331.
Mildner F. M. 317.
Mohlberg L. C. 272.
Mohrmann Chr. 155.
Molinier A. 290, 291.
Mollat G. 285, 286, 303, 304.
Monfrin J. 293.
Mommsen Th. 334.
Morin G. 196.
Mourin L. 296.
Muchar A. von 270, 273, 277, 279, 281.
Muckle J. T. 236, 237, 240, 293, 294.
Mueldener F. A. W. 310.
Müller M. 273.
Muller J.-P. 255.
Munier Ch. 193-195, 198-204, 206, 210, 218, 220.
Mynors R. A. B. 334.
Nicolas de Lyre 300-302, 318, 320.
Nicolas Gerson 116.
Nicolas Trivet 309, 316.
Norbert (S.) 252.
Nortier G. 8.
Nygren G. 22.
Odon Rigaud 59-96, 244, 246-249.
Ohly F. 15, 20, 24.
Oliger L. 265, 266.
Omont H. 334, 335.
Origène 51, 63, 74, 75, 147, 257.
Ostlender H. 225, 226, 228-233, 235, 239, 240.
Oswald de Corda 117, 139-141, 143, 144, 147, 149-151.

Othon de Freising 41, 294.
Ott L. 14, 15, 233.
Ottaviani C. 233-236.
Oudin C. 27.
Ovide 308, 318, 325, 326.
Pantin W. A. 306.
Pascal II (pape) 212.
Patrice (S.) 125.
Patzelt E. 269.
Paul Orose 229.
Pélage 64, 68, 69, 86-88.
Penido M. T.-L. 45.
Pépin le Bref 204.
Pérez J. B. 201.
Perino R. 35, 42, 45.
Pétrarque (François) 283, 285-289, 299, 308, 309, 311, 312, 314, 319.
Pez B. 271, 273, 275, 279, 280.
Philippe VI (roi de France) 286.
Philippe d'Alençon 286, 319, 323.
Philippe-Auguste 308.
Philippe le Chancelier 61, 63, 243, 244, 246.
Philippus Presbyter 322.
Pie XII 261.
Pierre Abélard 25, 27, 28, 31, 34, 37, 40, 41, 42, 44, 57, 225-241, 247, 248, 292-294, 319.
Pierre d'Ailly 117, 119, 122, 123, 132, 147.
Pierre Alphonse 303.
Pierre IV d'Aragon 138.
Pierre d'Areth 127.
Pierre Baard 127.
Pierre Bersuire 311, 312, 314, 315, 318, 329.
Pierre Bersuire (Pseudo-) 314, 315, 326.
Pierre de Bruys 236.
Pierre Damien 252.
Pierre de Dyerryo 127.
Pierre Leroy 290.
Pierre Lombard 24, 39, 78, 79, 81, 89, 90, 94, 97, 100, 243-246, 302, 306, 307.
Pierre le Mangeur 303, 325.
Pierre le Mangeur (Pseudo-) 317.
Pierre de Nogent 127.
Pierre de Poitiers 243, 244.
Pierre Riga 334-337.
Pierre le Vénérable 13.
Pithou Fr. 197.
Platon 305.
Pline le Jeune 313.
Plotin 114.
Polycarpus 210, 212, 216, 218, 221-224.
Pompée 298.
Portalié E. 235.
Powicke F. M. 285, 303.
Prévostin de Crémone 247, 248.
Prosper d'Aquitaine 70.
Quadripartitus 207.
Quesnel P. 218.
Raban Maur 315, 327, 328, 329.
Rand E. K. 99.
Rathbod de Trèves 207.
Rathbone E. 312.
Raymond Lulle 137, 138, 147.
Réginon de Prüm 201, 207, 208, 211, 215, 221-224.
Reinhardus de Reinhausen 15.
Remi d'Auxerre 315, 328, 329.
Renier de Saint-Laurent 10, 15.
Reynold de Brederode 125.
Richard de Bury 304.
Richard de Saint-Victor 40, 255, 256, 317.
Richter E. L. 221.
Riedlinger H. 15.
Rijmersdael A. 226.
Robert G. 232-236, 238, 240.
Robert Grosseteste 315, 317, 329.
Robert Holcot 303, 306, 313-315, 318, 326-329.
Robert Holcot (Pseudo-) 314, 315, 326.
Rocholl R. 9, 15.
Rohmer J. 61.
Roland 308.
Roland C.-G. 8, 12.
Rose V. 271.
Rosenthal J. 271, 274, 281.
Rossi V. 285.
Rupert de Deutz 5, 6, 8-12, 15-18, 20-25, 50.
Russe J. 9.
Schenkl H. 278.
Schmaus M. 28, 29.
Schmidt M. A. 40, 41.
Schmitt F. S. 35.
Schmitz Ph. 155.
Schoolmeesters E. 11.
Schulte J. F. 197.
Séjourné P. 15, 200, 201.

Sénèque 292, 307-309, 321.
Sententiae Anselmi 246, 248.
Sententiae divinae paginae 245.
Sententiae divinitatis 246.
Sententiae Hermanni 228-231.
Sententiae Udonis 244, 245.
Servius 312, 313.
Sigebert de Gembloux 11, 294.
Silva-Tarouca C. 197.
Silvestre H. 5-25.
Simon M. 302.
Simon de Bisiniano 244, 245.
Simon de Hesdin 285.
Simon de Tournai 247, 248.
Siricius (pape) 13.
Smalley B. 234, 283-330.
Smeets J. R. 334-337.
Socrate 327.
Spiazzi R. M. 299.
Spicq C. 20.
Sprömberg H. 8.
Squire A. 161-164.
Statuta Ecclesiae antiqua 193-224.
Stegmüller F. 283, 285, 289, 322, 336.
Stewart H. F. 99.
Stölzle R. 28, 37, 231, 232.
Summa fr. Alexandri Halensis 244, 246.
Summa Sententiarum 246.
Surius L. 201.
Sweeney L. 114.
Symmaque 204.
Talbot C. H. 163.
Tanchelin 236.
Tarré J. 200.
Tertullien 259.
Thaner Fr. 209, 210, 219, 221.
Thierry de Bredero-de 126.
Thierry de Chartres 236.
Thomas d'Aquin 29, 32, 36, 40, 46, 47, 61, 66, 103, 110, 144, 156, 242, 244-249, 251-268, 295, 296, 299-301, 307, 318-320.
Thomas Becquet 296.
Thomas de Cantorbéry 296.
Thomas d'Irlande 303.
Thomas de Perseigne 265.
Thomson S. H. 272.
Thorndike L. 269, 276.
Tinbergen D. C. 125.
Tisserand L. M. 284.
Thomasinus J. Ph. 273, 276.
Trogue Pompée 323.
Turbessi G. 268.
Turner C. H. 197.
Uiblein P. 278.
Urbain V 275, 280, 287, 288, 303, 304.
Vagaggini C. 54.
Valère Maxime 285, 313, 324.
Vandenbroucke F. 261, 267.
Van den Eynde D. 5, 6, 164, 225-241.
Van den Gheyn J. 7.
van der Krabben H. 336.
Van de Vyver A. 334.
Vansteenberghe E. 129, 137.
Varron 253, 328.
Vernet A. 279.
Viae Sion lugent 123.
Vielliard J. 291.
Vigile (pape) 334.
Vincent de Beauvais 303.
Vincent Ferrier 131.
Virgile 237, 312, 313.
Walther H. 311.
Wasserschleben F. 198, 200, 201, 207, 208, 221.
Wattenbach W. 8, 218.
Webb C. C. I. 325.
Weiss M. 274.
Weisweiler H. 7, 14, 16.
Wibald de Stavelot 15.
Wichner J. 275.
Wickensheimer E. 134.
William Gray 290.
Williams A. 283.
Williams E. 294.
Williams M. E. 40.
Wilmart A. 13, 161.
Winandy J. 20, 154, 155, 158, 159.
Wolf von Glanvel V. 210, 219.
Wolff O. 15.
Wrobel J. 310.
Wydemann L. 273.
Yves de Chartres 207, 209-219, 221-224.
Zanetti A. M. 273.
Zénon de Vérone 333.
Zinner E. 276.

IMPRIMERIE DES ÉDITIONS J. DUCULOT, S. A., GEMBLOUX *(Imprimé en Belgique)*.

Recherches de Théologie ancienne et médiévale

Tome XXVIII

1961

Janvier-Juin

SOMMAIRE

H. Silvestre. A propos de la lettre d'Anselme de Laon à Héribrand de Saint-Laurent 5

O. Brooke O. S.B. The Speculative Development of the Trinitarian Theology of William of St Thierry in the *Aenigma fidei* (conclusion) 26

J. Bouvy S. J. La nécessité de la grâce dans le Commentaire des Sentences d'Odon Rigaud 59

F. J. Catania. Albert the Great, Boethius, and Divine Infinity 97

P. Glorieux. Gerson et les Chartreux 115

Mediaevalia :

O. Lottin O. S. B. A propos du vœu de *conversatio morum* chez saint Benoît 154

A. Squire O. P. Aelred of Rievaulx and Hugh of St Victor .. 161

Comptes rendus et notes bibliographiques *(Sommaire à la 2e page de la couverture)* 165

ABBAYE DU MONT CÉSAR, LOUVAIN

LIBRARY

RECHERCHES DE THÉOLOGIE ANCIENNE ET MÉDIÉVALE

REVUE TRIMESTRIELLE PUBLIÉE AVEC LE CONCOURS DU GOUVERNEMENT

Conditions d'abonnement.

L'abonnement est payable annuellement avant la fin de février. Il court jusqu'à ordre contraire.

260 francs belges pour les **Recherches de Théologie ancienne et médiévale.**
160 francs belges pour le **Bulletin de Théologie ancienne et médiévale.**
400 francs belges pour les **Recherches** et le **Bulletin.**

L'abonnement est payable aux **Recherches de Théologie ancienne et médiévale,** Abbaye du Mont César, Louvain (Compte Chèques postaux : 2222.84).

Dépositaire : OXFORD, Parker and Son Ltd., 27 Broad Street.

COMPTES RENDUS ET NOTES BIBLIOGRAPHIQUES

SOMMAIRE

ALFONSO M. DE LIGUORI. *Opere ascetiche.* Intr. a cura di O. GREGORIO, G. CACCIATORE, D. CAPONE, G. DE LUCA. . . 185
Archives de l'Église d'Alsace XXVII . . 179
AUTHIER F., v. M.-F. SCIACCA 191
BARRAU P., Ch. BOUCHAUD. *L'homme au regard de la foi* 192
BENOIT P., J. T. MILIK, R. DE VAUX. *Discoveries in the Judean Desert* II . . 167
BLANCHARD P. *Vénérable Libermann* I-II 186
BONAVENTURE. *Trois voies de la vie spirituelle.* Intr. et trad. de J.-F. BONNEFOY 188
BONNEFOY J.-F., v. S. BONAVENTURE 188
BOUCHAUD Ch., v. P. BARRAU 192
BROOKE R. B. *Early Fransiscan Government* 183
BROUSSALEUX S., v. NICOLAS CABASILAS 189
BRUNDAGE J. A., v. *Chronicle* 182
CACCIATORE G. v. S. ALFONSO M. DE LIGUORI 185
CAPONE D., v. S. ALFONSO M. DE LIGUORI 185
Chronicle of Henry of Livonia. Transl. by J. A. BRUNDAGE 182
CLASEN S. *Antonius* 188
COURTOIS C. *Vandales et l'Afrique* 174
CRANZ F. E. *Luther's Thought on Justice* 185
DAVIS G. R. C. *Medieval Cartularies of Great Britain* 179
DE LUCA G., v. S. ALFONSO M. DE LIGUORI 185
DE VAUX R., v. P. BENOIT 167
EDWARDS K., v. *Registers* 183
EIZENHÖFER L., v. *Liber sacramentorum* 176
Entretien d'Origène avec Héraclide. Intr. texte, trad. et notes de J. SCHERER 173
FACECCHIA R. *San Bernardo di Chiaravalle* 187
FESTUGIÈRE A.-J. *Moines d'Orient* I-II 173
Fontes ad historiam regni Francorum... II. Curavit R. RAU, J. VON JASMUND, C. REHDANTZ 180
FUIANO M. *Studi di storiografia medioevale* 181
GAUTHIER R.-A., J. Y. JOLIF. *Éthique à Nicomaque* I-II 169
Gesammelte Aufsätze z. Kulturgeschichte Spaniens XVI-XVII 178, 179

GILSON E. *Le philosophe et la théologie* 191
GLADISS D. VON, v. HEINRICI IV 180
GRÉGOIRE PALAMAS. *Défense des saints hésychastes* Introd., texte, trad. par J. MEYENDORFF I-II 184
GREGORII NYSSENI *Opera* II : *Contra Eunomium liber III, Refutatio confessionis Eunomii*, ed. W. JAEGER 174
GREGORIO O., v. S. ALFONSO M. DE LIGUORI 185
HAJNAL I. *Enseignement de l'écriture aux universités médiévales*, 2e éd. par L. MEZEY 181
HANHART R., v. *Septuaginta* IX, 3 .. 165
HARL M. *Origène et la fonction révélatrice du Verbe incarné* 171
HEGEL E., v. K. KOCH..... 182
HEINRICI IV. *Diplomata*. Bearb. von D. VON GLADISS 180
HINZ P. *Der Naumburger Meister* 187
HÖFER J., v. *Lexikon f. Theologie u. Kirche* IV 165
JAEGER W., v. GREGORII NYSSENI *Opera* II 174
JASMUND J. VON, v. *Fontes ad hist. regni Francorum* II 180
JOLIF J.Y , v. R.-A. GAUTHIER 169
KINSLEY J., v. LINDSAY 190
KOCH K., E. HEGEL. *Vita des Hermann Joseph von Steinfeld* 182
Konkordanztabellen zu den röm. Sakramentarien II... von P. SIFFRIN 176
KURZ C. H. *Johan Hus*. 189
Lexikon f. Theologie und Kirche. 2. Aufl. hrsg. von J. HÖFER u. K. RAHNER IV-V 165
LIGIER L. *Péché d'Adam et péché du monde* 166
Liber sacramentorum Romanae Aecclesiae ..Sacramentarium Gelasianum, hrsg. L. EIZENHÖFER, P. SIFFRIN, L. C. MOHLBERG 176
LINDSAY (SIR DAVID). *Squyer-Meldrum*, ed. by J. KINSLEY 190
MÂLE E. *The Gothic Image*. Transl. by D. NUSSEY 187
MARTIN W. O. *Metaphysics and Ideology* 191
MEYENDORFF J., v. GRÉGOIRE PALAMAS 184
MEZEY L., v.I. HAJNAL 181
MILIK J. T., v. P. BENOIT 167
MOHLBERG L. C., v. *Liber sacramentorum* 176
MONDEN L. *Miracle, signe de salut* .. 192
Navigatio sancti Brendani abbatis. Ed. by C. SELMER 181
NICOLAS CABASILAS. *Vie en Jésus-Christ*. Trad. par S. BROUSSALEUX 189
NUSSEY D., v. E. MÂLE 187
OURSEL R., v. *Saints Abbés de Cluny* 188
Papyrus Bodmer X-XII. Publié par M. TESTUZ 169
PAREDI A. *Sacramentario di Ariberto* 180
PELGRUM PULLEN. *Die Navolginghe Christi*. Door A. VAN ELSLANDER .. 185
PEPLER C. *English Religious Heritage* 189
PERLER O. *Ein Hymnus zur Ostervigil von Meliton ?*..... 172
QUARELLO E. *Peccato e castigo nella teologia cattolica contemporanea* 191
RAHNER K., v. *Lexikon f. Theologie u. Kirche* 165
RAU R., v. *Fontes ad hist. regni Francorum* 180
Registers of Roger Martival, Bishop of Salisbury I. Ed. K. EDWARDS 184
REHDANTZ C., v. *Fontes ad hist. regni Francorum* 180
RUBIN B. *Zeitalter Justinian* I 175
Saints Abbés de Cluny. Textes choisis... par R. OURSEL 188
SCHERER J. v. *Entretien* 173
SCIACCA M.-F. *Acte et être*. Trad. par F. AUTHIER 191
SELMER C., v. *Navigatio sancti Brentani* 181
Septuaginta, IX, 3 : *Maccabaeorum liber* III. Ed. R. HANHART 165
SIEWERTH G. *Abstraktion und Sein nach Thomas v. Aquin* 189
SIFFRIN P., v. *Konkordanztabellen* .. 176
SIFFRIN P., v. *Liber sacramentorum* .. 176
Sources de Plotin 170
TESTUZ M. *Idées religieuses du Livre des Jubilés* 168
TESTUZ M., v. *Papyrus Bodmer X-XII* 169
THILS G. *Orientations de la théologie* .. 190
THOMAS A KEMPIS. *Textes marials présentés et traduits par* A. TRICLOT.... 190
TRICLOT A., v. THOMAS A KEMPIS 190
VAN DEN OUDENRIJN M. A. *Linguae Haicanae scriptores Ord. Praed.* 183
VAN ELSLANDER A., v. PELGRUM PULLEN 185

L'Administration de la revue se charge volontiers de procurer à ses lecteurs tous les ouvrages signalés dans les *Recherches* et le *Bulletin de Théologie ancienne et médiévale*.

Soeben erschienen :

Martin GRABMANN

Die Geschichte der Scholastischen Methode

Nach den gedruckten und ungedruckten Quellen dargestellt und bearbeitet.

1. **Band : Die scholastische Methode von ihren ersten Anfängen in der Väterliteratur bis zum Beginn des 12. Jahrhunderts.**

2. **Band : Die scholastische Methode im 12. und beginnenden 13. Jahrhundert.**

Photomechanischer Nachdruck der ersten Auflage.

Zusammen 968 Seiten. Leinen Fr. 55. —.

Als der philologisch genaueste, wissenschaftlich unvoreingenommenste, quellengeschichtlich bewandertste und quellenkritisch geschulteste unter den Forschern der mittelalterlichen Philosophie sammelte Grabmann das gedruckte und ungedruckte Quellenmaterial, um die Arbeitsweise der Hochscholastik zu erforschen. Diese Quellenanalyse führte ihn zur Frühscholastik, deren philosophisch-theologische Methode ihn nun auf patristische und antik-philosophische Schichten zurückstossen liess. In der Darstellung geht er methodisch den umgekehrten Weg, indem er mit den ersten Anfängen und Grundlagen der scholastischen Methode in der Patristik beginnt, das Wachsen dieser Ansätze in der Vorscholastik verfolgt und dann aufzeigt, wie die scholastische Methode durch Anselm von Canterbury ausgestaltet wird. Der zweite Band schildert die Weiterentwicklung im 12. und beginnenden 13. Jahrhundert.

Das Buch gehört zu den unersetzlichen Standardwerken der Philosophie und Theologie und ist noch heute für jeden Wissenschaftler, der sich mit Fragen der Scholastik befasst, die unentbehrliche Voraussetzung seines Arbeitens. Darüber hinaus hat Grabmann für jeden künftigen Bearbeiter ein Mass gesetzt, das nicht so leicht überschritten werden kann, Darin liegt auch die Rechtfertigung begründet, wenn das Werk heute — 50 Jahre nach seinem ersten Erscheinen — wieder unverändert aufgelegt wird.

BENNO SCHWABE & Co VERLAG

BASEL / STUTTGART

IMPRIMERIE DES ÉDITIONS J. DUCULOT, S. A., GEMBLOUX *(Imprimé en Belgique).*

R 30 MAY 1963

৯৮১
৪৩-১